

Experiencia religiosa
e identidades
en América Latina
CEHILA

EXPERIENCIA RELIGIOSA E IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA

Simposio bianual de la CEHILA
Cuernavaca, México, octubre de 2008

Colección HISTORIA DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGIA

EXPERIENCIA RELIGIOSA
E IDENTIDADES
EN AMÉRICA LATINA

Simposio bianual de la CEHILA
Cuernavaca, México, octubre de 2008

CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa
PORTADA: Olman Bolaños

S387 e Simposio bianual de la CEHILA
(10. : 2008 : Cuernavaca, México)
Simposio bianual de la CEHILA: Experiencia religiosa e identidades en América Latina,
Cuernavaca, México Octubre, 2008 / Autor: CEHILA
—San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2013
244p. ; 14 x21 cm.
(Colección Historia de la Iglesia y de la TeologíaS)

ISBN 978-9977-83-177-0

1. Religiones I. Título
2. Identidades
3. Imaginarios
4. Migraciones

Hecho el depósito de ley.

ISBN 978-9977-83-177-0

Impreso en Costa Rica: Lara Segura & Asociados (506) 2256-1664

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ-COSTA RICA
Teléfonos (506) 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
http: //www.dei-cr.org

Contenido

Presentación

El conjunto de trabajos que contiene el presente libro, es la selección final y reelaboración de las ponencias que se presentaron en el marco del Simposio Bianual de la CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de las Iglesias en Latinoamérica y el Caribe) realizado en Cuernavaca los días 3 y 4 de octubre del 2008. El tema del Simposio estuvo dado por una de las grandes líneas de trabajo desarrolladas en la CEHILA desde el año 1999. El proyecto de investigación inicialmente centrado en la línea de *Historia de las Mentalidades*, en su búsqueda por ser una plataforma común de varios esfuerzos reflexivos se ubicó luego como un esfuerzo de *Historia Cultural*:

> Entendemos por historia cultural a la corriente historiográfica que partiendo del estudio de las expresiones sociales y culturales que se desarrollan en las sociedades, emprende un trabajo pluridisciplinario para llegar al entendimiento de procesos que están inscritos no sólo en la larga duración de los pueblos sino en los imaginarios que éstos tienen de sí mismos. Se trata de una perspectiva pluridisciplinaria [1].

Perspectiva de estudios en la que conversen diversas disciplinas como la historia, la etnohistoria, la antropología y la sociología de las culturas, la arqueología, entre otras;

[1] Cf. Roger Chartier, *La historia cultural: entre prácticas y representaciones.*

convergencia a la que cada una aporta su variedad de técnicas de análisis y aproximaciones metodológicas. Este esfuerzo reflexivo de amplio espectro nos permite entender no solamente la lógica de los procesos culturales sino las culturas que construyeron dichos procesos, y por supuesto, entender las múltiples formas de manifestación de lo religioso y del cristianismo en el devenir histórico cultural de América Latina y el Caribe.

Con este Simposio se cierra una etapa de trabajo de la CEHILA, y se abren otras, que muy cercanas metodológicamente, centrarán su atención en la *Historia del Tiempo Presente*, con sus desafíos, retos y promesas para los pueblos que construyen la historia y para quienes buscamos que ella sea *maestra de vida* en nuestro compromiso con el presente y nuestra apuesta por el futuro.

Por el Comité Académico de la CEHILA:
Imelda Vega-Centeno B.

Primera sección

Devociones

La fabricación de un santo: el culto al padre Pelágio en Brasil

*Eduardo Gusmão de Quadros**

Resumen

Los modelos de santidad han variado a lo largo de la historia del cristianismo. Entre una representación mágica del cuerpo del santo y un ejemplo de las virtudes espirituales, las apropiaciones populares de los personajes históricos pueden o no haber sido reforzadas por la institución eclesiástica. En el caso específico del padre Pelágio Sauter, nacido en Alemania y ejerciendo su ministerio por casi cincuenta años en Goiás, confluirán varios elementos. Él llegó a Brasil durante el período de la romanización de las devociones y los festejos religiosos, cuando la Iglesia combatía los supuestos "excesos" del pueblo. Vinculado a la administración del santuario del Divino Padre Eterno, contribuyó al crecimiento de la mayor romería del estado de Goiás.

*Este artículo aborda cómo ocurrió la construcción de esta imagen hagiográfica; de qué forma un extranjero fue identificado como el "apóstol del sertão**"; qué conjunto de expectativas sociales, políticas y culturales él satisfizo; cuáles cualidades llevaron al pueblo a proclamar su santidad. Resaltamos que en la actualidad existe una*

* Cehila-Brasil, Universidad Estatal de Goiás.

** Región árida del interior del país.

iglesia bajo la invocación del padre Pelágio en la ciudad de Trindade (Goiás) y que su proceso de canonización está en tramitación en la curia romana.

¿Cómo entender el surgimiento de un santo católico? Tal vez analizando su proceso de canonización. Sin embargo, tal surgimiento puede ocurrir a través de múltiples vías. Generalmente comienza por caminos extraeclesiásticos difíciles de identificar, a la manera de una devoción local. Después de conseguir apoyo de algunos representantes de la institución, en una segunda fase, muchas cosas cambian y los intercambios de la jerarquía con el pueblo se acentúan. Hay todavía todo un proceso formal en las congregaciones de la curia romana, donde las investigaciones adquieren un aire misterioso, sin que se sepa con certeza lo que se pretende comprobar para obtener el ansiado título. No todos los santos y santas, es claro, han pasado por este ritual completo.

No pensamos que el proceso formal de canonización sea un buen inicio, pues tal proceso ya está previamente construido, siendo más un punto de llegada que de partida. Con todo, esa investigación oficial no deja de manifestar numerosas voces y visiones. Ella reúne un conjunto de documentos de difícil acceso y de entrevistas realizadas de forma cuidadosa. Tales testimonios, aun cuando partan del derrotero preestablecido por la institución, suelen huir de las pretensiones eclesiásticas.

Un ejemplo lo encontramos en el momento que sigue a la muerte del personaje considerado santo. Para los fieles es fundamental ese período, cuando ocurren milagros, apariciones sobrenaturales y fenómenos atribuidos al poder divino. El derrotero de cuestiones previamente trazado, por su parte, aborda la vida histórica del personaje a partir de la exposición de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) y morales (pobreza, castidad, obediencia y humildad). En el descompás de intereses y manifestaciones, dos universos se encuentran, se intercambian, realizan trueques que demuestran las interdependencias que fueron siendo formadas. Dos o muchos más…

Esa indeterminación emerge al colocar las vivencias y sus modos de significación en el centro del análisis (cf. Quadros, 2004). Tenemos, entonces, una ventaja aportada por la historia cultural al no partir de una agenda investigativa externa al fenómeno religioso. El poder de semantización de la esfera llamada religiosa

interactúa con otros campos de una configuración social, pero posee sus especificidades. No tenemos que quedar limitados a las relaciones de cuño sociopolítico, antes consideradas como una "explicación". Ya Michel de Certeau mostraba que:

> En esta perspectiva, 'comprender' los fenómenos religiosos es siempre preguntarles otra cosa de aquello que quieren decir; es interrogarlos sobre lo que nos pueden enseñar con respecto a un estatuto social a través de las formas colectivas o personales de la vida espiritual; es entender cómo representación de la sociedad aquello que, desde su punto de vista, fundó la sociedad (1982: 143).

El culto a un personaje santificado funda una "sociedad", un grupo con intereses comunes, sea para obtener una gracia, sea para ganar prestigio con el carisma manifestado. Desde luego existen conflictos inherentes a las diferentes formas de significación de la vivencia con el santo, conflictos que no desaparecen incluso en la utilización institucional de los relatos. Esas divergencias, principalmente entre clero y laicado, se vuelven más agudas en el período de la historia de la Iglesia latinoamericana y caribeña denominado *romanización*. Es preciso entender los cambios y las confrontaciones que ella envolvió.

Nuestra investigación tratará del estado de Goiás, en el centro-oeste brasileño. Allí actuó el padre Pelágio Sauter, redentorista alemán quien llegó a Brasil en 1909. Hoy, él es considerado un santo popular y su proceso de beatificación está corriendo en la curia romana (Beatificationis, 2005). Habiendo sido enviado para *romanizar* la religión popular, cómo retorna a Roma santificado por la población goiana, es el tema de la investigación que desarrollamos.

1. La sencillez del sertanejo

En el caso de Goiás, los principales conflictos con la jerarquía ocurrieron en la época del episcopado de don Eduardo Duarte e Silva (1890-1907). Fueron tantos los problemas que, en 1896, él decidió trasladar, llevándose inclusive los seminaristas, la sede del episcopado a otro estado: la ciudad minera de Uberaba. El temperamento riguroso del obispo, sin embargo, no le impidió a menudo emocionarse con las manifestaciones de fe que hallaba

en la diócesis de Goiás. Él no tenía la sensibilidad romántica, no se encantaba con el "alma del pueblo", aun así, en muchos momentos reconoció la fe de los más sencillos.

En el fondo, la situación de la población reflejaba la situación en que se hallaba la Iglesia. Y viceversa. Un caso que don Eduardo refiere como "cómico" fue cuando tuvo que ir a un matorral a defecar y de pronto se vio rodeado de gente que había venido adonde estaba. El pueblo, al dar con el obispo, se arrodilló con las manos en postura de rezo. Irritado con aquello, pregunto qué querían y la respuesta transcrita en su autobiografía reproduce hasta la forma de hablar: "Nosotros queremos su bendición, porque vamos a partir". Concedido el pedido, el obispo comenta: "¡Mi Dios, cuánta sencillez la de este pueblo sertanejo!" (Silva, 2007: 82).

Tal sencillez no acostumbra ser tan valorada en el relato. La reproducción de la fonética sirve más bien para despreciar, rebajar, demostrar el atraso de aquella región, de la cultura, de la Iglesia. Para su eminencia, la ignorancia se propagaba de manera progresiva por el *sertão*. El pueblo sería profundamente inculto, así como la naturaleza sería salvaje.

Del clero, entonces, ni se habla. Poco se diferenciaba de la población en general, al contrario de algo que sería fundamental en la concepción de Iglesia defendida por el obispo. De aquella forma indistinta, por tanto, no habría condiciones para transformar la situación de desatención en los templos y el irrespeto a los valores religiosos. En común con los otros obispos romanizadores, la solución encontrada fue la importación de religiosos de Europa. Con ésta, las diferencias entre la fe de las capas populares y la del clero se acentuaron. Los extranjeros entraron, pues, en un complejo juego de representaciones y prácticas negociadas entre obispos, clero secular, parroquianos y demás órdenes religiosas.

Como se ve, la opción no proviene sin más de la curia romana, ni era una política articulada de la Iglesia europea. De ahí que el propio obispo tiene que ir a Europa a implorar por tales misioneros. Sí, misioneros, porque numerosas prácticas religiosas acostumbradas fueron consideradas por el episcopado casi paganas. De este modo, el pueblo brasileño dejó de ser considerado plenamente católico, aunque en los documentos episcopales esa relación fuese invocada (cf. Araújo, 1986). La opción por miembros de las órdenes y congregaciones religiosas se debió a la disciplina y dedicación que se esperaba de ellos.

Para administrar el principal centro de romerías de la diócesis goiana, don Eduardo logró interesar a los redentoristas alemanes. La congregación resolvió invertir en Brasil y mandar sacerdotes a los santuarios de Aparecida, Congonhas do Campo y Goiás en el mismo período (Wernet, 1995). El objetivo de esos religiosos era cristianizar a la población, que poseía únicamente un "barniz" de cristianismo. Europa, que vivía el avance intensivo de la secularización, se cerraba para las misiones. Para aquellos sacerdotes, por ende, la venida a Brasil significaba el retorno al antiguo espíritu misionero tan incentivado por san Alfonso de Ligorio, fundador de la congregación.

Conviene señalar que la ruptura entre las vivencias religiosas no se dio apenas en el nivel nativo-extranjero. El movimiento misionero católico perduró muchos siglos en Europa. Durante la Edad Moderna, el combate contra las prácticas supersticiosas cultivadas por el pueblo fue intenso. Peter Burke (1989) habló incluso de la "victoria de la cuaresma" sobre los festejos populares. Pero durante el Iluminismo, el movimiento fue combatido dentro y fuera de la Iglesia, entrando en rápida decadencia en los primordios del siglo XIX (Chatelier, 1995). Cierta sensibilidad acerca de la cultura popular, por consiguiente, venía en el equipaje de los sacerdotes.

2. El Padre Eterno

La realización de las fiestas religiosas fue el blanco privilegiado de la política romanizadora. En diversas partes de Brasil, grandes centros de devoción fueron apartados de la administración por parte de los laicos y transferidos, a veces a la fuerza, al clero. La diócesis asumida por don Eduardo poseía dos eventos con gran afluencia de personas: la fiesta de Nuestra Señora de la Abadía, en la región de Muquém, y la del Padre Eterno, en la localidad de Barro Preto (actual municipio de Trindade). Aquí trataremos de la última, adonde vinieron los redentoristas y el padre Pelágio trabajó muchos años.

Esa devoción presenta sus especificidades. Es una de las pocas en Brasil dedicadas a la persona de Dios Padre, a pesar de que la imagen consagrada representa las tres personas de la Santísima Trinidad. Para hacerse una mejor idea de la particularidad del fenómeno, podemos comparar la tabla abajo, elaborada con datos tomados del levantamiento hecho por Cândido Mendes de

Almeida en la segunda mitad del siglo XIX (1860) acerca de las parroquias brasileñas:

Títulos	**Número**	**%**
Trinidad y Espíritu Santo	28	02,17
Cristo	93	07,21
María	599	46,43
Santos	427	33,10
Santas	125	09,69
Sin indicaciones	18	01,40
Total general	1290	100,00

Los festejos del Padre Eterno de Goiás, podrían ser incluidos en el 2,17% dedicados a la Trinidad. No obstante, se debe resaltar que la mayor parte de los templos ahí comprendidos son dedicados al Divino Espíritu Santo, habiendo solamente 6 dedicados a la Trinidad de los 28 de esta categoría.

La medalla milagrosa que originó la peregrinación, en verdad contiene una figura de la Santísima Trinidad coronando a Nuestra Señora [1]. Una escena como esa no es muy ortodoxa. Por otra parte, el dogma de la ascensión de María a los cielos en cuerpo y alma, no había sido decretado todavía[2]. Curiosamente, la población goiana no pasó a invocar ni a María ni a la Trinidad en sí, sino a Dios Padre.

En su autobiografía, don Eduardo dedicó dos capítulos a los festejos del Padre Eterno. "Lo que fue y lo que es la romería de Barro Preto" es el título del segundo de ellos, que muestra la manera de don Eduardo de inscribir su autoridad eclesiástica en la escritura. Primero, afirmando la posibilidad de definición, de descripción, del ser de algo tan multifacético como una fiesta. Segundo, afirmando explícitamente su poder de transformarla en un "centro de verdadera piedad" (2007: 166). Los padres alemanes fueron los vehículos utilizados para que

[1] Para una minuciosa descripción de esta imagen, su fotografía y su historia, véase Amir Jacób, 2000.

[2] Este dogma fue aprobado en 1870 por el papa Pío IX.

tal cambio, demasiado rápido en el relato, ocurriese [3]. ¿El trato de esos padres hacia el pueblo habría seguido las orientaciones pedagógicas de su fundador? ¿Su acción misionera podría haber sido tan eficiente? [4].

Medallón que originó la devoción al Padre Eterno



En el caso de aquel culto, en nada importó la ortodoxia de la teología trinitaria. Los términos de desprecio de la romería se repiten en la obra. La iglesia del lugar, por ejemplo, "nada tiene que merezca mención". El texto, por tanto, solo la menciona para negar el centro devocional. La aldehuela es "insignificante", pese a ser famosa por los milagros atribuidos "no a Dios, y sí pura y materialmente a aquel grupo de pequeñas imágenes..." (2007: 165).

No vemos, únicamente, un proceso de significación diferenciado entre la sensibilidad religiosa del obispo y la de los romeros,

---

[3] Con esto estamos afirmando que la interpretación del obispo también es superficial en cuanto al proceso que desencadenó. Una "cristianización" tan repentina, obviamente, es imposible que ocurriera, lo que refuerza el imaginario que posee acerca del poder del báculo episcopal.

[4] Alfonso de Ligorio mostró un cuidado especial con las misiones en el ambiente rural. Recomendaba a los misioneros exponer una teología simple en las predicaciones y cierta tolerancia con las situaciones irregulares que hallasen, ello con el fin de no apartar al pueblo de la Iglesia. Cf. Ligório, 1928.

sino un conflicto sobre el régimen de lo "sobrenatural". En fin, ¿los milagros relatados de cuál Dios vienen? ¿El anunciado por la voz institucional o el manifiesto a través de la imagen de la Trinidad a la que allí se rinde culto?

Podríamos seguir abordando las descripciones de don Eduardo acerca de las cosas "ridículas y extravagantes" que encontró (2007: 165). Con todo, nos parece más relevante para el avance de las investigaciones captar la plataforma común de creencias y ritos que sustentó las intervenciones hechas. Esa *topografía de la traducibilidad* que simultáneamente posibilita el encuentro percibiendo la diferencia; algo más allá de la intercesión de lugares identitarios más o menos estables a la que estamos acostumbrados. No habría romanización sin su existencia.

Defendemos, por consiguiente, una visión inestable y relativamente incontrolada de la política romanizadora. Las certezas de los documentos eclesiásticos deberían ser contrabalanceadas por la inestabilidad de las prácticas que, por lo común, están más allá de las lógicas de represión y resistencia.

Un ejemplo puede ser brindado mediante las expresiones en "latín desfigurado" utilizadas por la población, y que su eminencia episcopal reproduce en el capítulo del que nos venimos ocupando. Mater Christi se torna maten a Cristo; Virgo Predicanda la Virgen *pé-de-cana*[5]; Stella Matutina vira a Estrella de la alborada, entre otros (2007: 166). La ironía deja transparentarse el esfuerzo realizado por la población para reproducir la lengua oficial de la Iglesia. Ese sagrado sin fronteras nítidas será el lugar privilegiado de actuación del padre Pelágio.

3. Un padre sonriente

En la imagen popularizada de Pelágio Sauter, él aparece sonriendo. Eso no es común en la iconografía eclesiástica [6]. Sonrisa que indica el afecto y la simpatía con que la población acostumbra recordarlo. Quizá, a diferencia de otros alemanes, su

---

[5] Refiere a la caña de azúcar a partir de la cual se hace el alcohol, y que en el caso del pueblo pobre remite a la cachaza (aguardiente). La idea que encierra la expresión es que la Virgen María permanece en el bar, tomando aguardiente.

[6] Jacques Le Goff (2001) recuerda que las imágenes de san Francisco sonriendo, no son comunes en la hagiografía católica.

identificación con el pueblo sencillo lo hiciese sonreír repetidas veces. En aquel período de conflictos entre Iglesia, coroneles y población en general, un sacerdote así de accesible acabó recibiendo respetabilidad y veneración.

El padre Pelágio, teniendo al fondo la iglesia de Trindade (imagen tomada del libro de novenas dedicadas a él)



Este sacerdote llegó a Brasil en 1909. Es posible que su origen rural lo llevara a una mayor afinidad con las prácticas religiosas que encontró en el estado de Goiás. Desde 1913, si no antes, emprendió diversos viajes de misión. En estas excursiones recorría con sus compañeros de diez a veinte ciudades en cerca de dos meses (verbigracia Santos, 1984: 75). Aprendió a dormir en hamacas, a cabalgar en mulas, a saborear los alimentos ofrecidos. Hallamos aquí, tal vez, un primer elemento de los santos populares del Brasil moderno: una actuación misionera y con función sacramental (las llamadas *desobligaciones*).

Por otro lado, la carencia de sacerdotes era muy grande y la actuación del clero, correctamente o no, estaba inmersa en representaciones mágicas. Eso era válido sobre todo para las

cuestiones de la salud del cuerpo y del alma. En sus viajes, era común entre los misioneros andar con una maleta de los remedios más vulgares. No tardó mucho para que la fama de taumaturgo del padre Pelágio empezara a propagarse. Tenemos, entonces, una segunda hipótesis: la relación entre santidad y curas corporales, ya clásica en la historia de los fenómenos de santificación (Vauchez, 1987). Aun tratándose, en última instancia, de la salvación del alma, el cuerpo permanece central en los procesos de santidad, lo que vale tanto para los fieles cuanto para la institución que pretende comprobar milagros *reales*.

La acción del padre Pelágio también estuvo muy ligada a la devoción del Divino Padre Eterno, en el municipio de Trindade. En poco tiempo, ella se convirtió en la mayor celebración religiosa de Goiás, con romeros que venían de gran parte de las ciudades del estado (Deus, 2001). Con el correr de los años, el religioso redentorista se dedicó de forma especial a la asistencia de los más pobres, suministrándoles limosnas y alimentación, así como providenciándoles condiciones de hospedaje. Su preocupación asistencial ayudó a crear, en la década de 1950, la villa de São Cotolengo, volcada al recibimiento de miserables y enfermos. Tenemos, entonces, dos elementos que se cruzan: uno sería esta ligazón con la asistencia a los que más necesitan, y el otro la proximidad del sacerdote al propio Padre Eterno.

Los rasgos aquí enunciados parecen haber aproximado el personaje histórico Pelágio Sauter a cierta tradición acerca de la santidad. En su vejez, las personas lo buscaban en la casa redentorista en Campinas para obtener algún milagro. En las misas celebradas en la casa central de aquel barrio de Goiânia, los que comulgaban esperaban que algo especial aconteciese (Bovo, 2007). Fallecido en 1961, las *reliquias* de quien convivió con él son todavía conservadas con devoción, como se ve en el proceso de canonización.

Un fenómeno posterior a su muerte, contribuyó mucho al crecimiento de la fama de santidad. Del sepulcro del padre Pelágio, visitado por quienes lo admiraron en vida, comenzó a brotar agua que pronto fue considerada milagrosa. Surgieron numerosos relatos de curaciones y el sepulcro rápido se convirtió en un centro de peregrinación popular, aun cuando el clero, inicialmente, no apoyara ese tipo de devoción.

Después de un tiempo en el cementerio, los restos mortales del sacerdote fueron trasladados a la iglesia central de Campinas,

donde se localiza la casa de los redentoristas. Tenemos, entonces, el principio de la institucionalización de la devoción y la campaña para la apertura del proceso de beatificación en Roma. En 2003 el sepulcro fue trasladado de nuevo, yendo al santuario de Trindade. La jerarquía, de este modo, asumió e intenta incorporar el carisma de aquel padre tan popular. Actualmente, los milagros atribuidos al Padre Eterno y al padre Pelágio se mezclan y refuerzan.

Este "santo de Goiás" nos apunta hacia un entrecruzamiento fértil de actitudes y esperanzas, donde la política eclesiástica y las creencias populares se enriquecen, sin que dejen de ocurrir tentativas de control mutuo.

Fue lo que vimos en ese proceso de santificación, que aun cuando no fuera reconocido por Roma, hace décadas refuerza los hibridismos entre aquello que es oficial y lo marginal, apuntalando tanto sus interdependencias cuanto las divergencias interpretativas. El santo intercede en las intercesiones.

Bibliografía

Almeida, Candido Mendes de (1866). *Direito Civil Ecclesiastico Brazileiro Antigo e Moderno em suas relações com o Direito Canonico ou Collecção Completa chronologicamente disposta desde a primeira dynastia portugueza até o presente comprehendendo além do Sacrosanto Concilio de Trento, Concordatas, Bullas e Breves,* tomo I, 2a. parte. Rio de Janeiro, B. L. Garnier-Livreiro Editor.

Araújo, José C. Souza (1986). *Igreja católica no Brasil: um estudo de mentalidade religiosa.* São Paulo, Paulinas.

Beatificationis et canonazationis Servi Dei Pelagii Saúter (2005). Roma, Tipographia Nova Res.

Bovo, Clóvis de Jesus (1999). *Vida do Padre Pelágio – apóstolo de Goiás.* Goiânia, Editora dos Redentoristas.

Bovo, Clóvis de Jesus (2007). *O jeito de padre Pelágio.* Goiânia, Scala.

Burke, Peter (1989). *Cultura popular na idade moderna.* Trad. Denise Bootman. São Paulo, Companhia das Letras.

Chatelier, Louis (1995). *A religião dos pobres.* Lisboa, Editorial Estampa.

Deus, Maria Socorro de (2000). *Romeiros de Goiás.* Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG.

Jacób, Almir Salomão (2000). *A Santíssima Trindade do Barro Preto.* Trindade, edición del autor.

Le Goff, Jacques (2001). *São Francisco de Assis.* Rio de Janeiro, Record.

Ligorio, Santo Afonso de (1928). *A selva.* Porto, Tipografia Fonseca.

Oliveira, Pedro Ribeiro de (1986). *Religião e dominação de classe*. Petrópolis, Vozes.

Quadros, Eduardo Gusmão de (2004). "A vivência religiosa como objeto da História das Religiões: uma leitura de Michel de Certeau", en: *Impulso* (Piracicaba, São Paulo) No. 37 (mai-ago), pp. 101-112.

Quadros, Eduardo Gusmão (2007). "A arqueologia religiosa de Michel de Certeau", en: *História Revista* (UFG), Vol. 11, No. 2.

Santos, Miguel Archângelo N. (1984). *Missionários redentoristas alemães em Goiás – Uma participação nos movmentos de reforma e restauração (1894-1944)*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

Silva, Eduardo Duarte (2007). *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia, Editora da UCG.

Vauchez André (1987). "Santidade", en: *Enciclopédia Einaudi Mythos/Logos; Sagrado/Profano*. Lisboa, Casa da Moeda, pp. 287-301.

Wernet, Augustin (1995). *Os redentoristas no Brasil*. São Paulo, Editora Santuário.

Relatos sobre el origen de los cultos del período interequinoccial en la región del Cuzco

*Imelda Vega-Centeno B.**

Resumen

Los pueblos tienden a elaborar "relatos fundacionales" sobre su propio origen y el de los cultos de sus santos patronos, como una forma de fundar su preeminencia e identidad cultural. Como toda tradición oral, éstos están sujetos al proceso de producción y reproducción cultural en función de las estrategias del grupo que los produce y de las circunstancias históricas en que se generan. Pero, existe también una tendencia a desvirtuar este tipo de producción cultural en función de objetivos mercantiles o políticos. Esta tendencia ha sido denunciada, criticada y han propuesto alternativas científicas para invalidarla al mismo tiempo de poner en valor la tradición oral, como producción cultural propiamente dicha, desde Propp a comienzos del siglo XX, pasando por Lévi-Strauss (1958ss) hasta Hobsbawn (1983ss).

En este trabajo proponemos un acercamiento a la estructura y morfología de un relato tipo; tras hacer el análisis morfológico y estructural

* CEHILA área Andina; Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú.

del mismo, resaltamos algunos de sus principales contenidos de cultura. Ejercicio analítico que nos permite elaborar conclusiones sobre el relato analizado y la elaboración de la mito-historia o de las "tradiciones inventadas".

Introducción

A lo largo de nuestra investigación sobre los cultos crísticos (solares) del período interequinoccial (de marzo a septiembre) en el sur andino peruano [1], hemos encontrado una serie de relatos provenientes de la tradición oral que dan razón del origen de dichos cultos, fiestas y celebraciones anuales, los mismos que han sido producidos y luego recogidos, con mayor o mejor rigor, desde inicios de la colonia.

Los primeros recolectores y/o los iniciadores de este tipo de tradición oral fueron los cronistas miembros de instituciones religiosas, quienes en su afán apologético por probar que habían sido los enviados de Dios para evangelizar a los naturales, generaron "relatos maravillosos" que supuestamente rodearon el inicio de los cultos cristianos en el Nuevo Mundo; esta fue una forma de diferenciar su papel humanitario frente a la empresa guerrera de sus socios de la conquista. Los cronistas religiosos tenían interés en subrayar su misión como encargo divino y por eso ganar la legitimidad del dominio que habían adquirido en estas tierras sobre hombres y bienes. Pero no sólo ellos generaron este tipo de relato maravilloso, puesto que ratificar lo "sagrado" de la guerra, la conquista y otras empresas completamente humanas emprendidas por muchos pueblos, fue un recurso político-religioso que está en el origen de todas las civilizaciones. Los héroes culturales, encarnando a dioses o hijos de dioses, pueblan los relatos sobre el origen de los pueblos, los accidentes naturales, de los animales e inclusive de las costumbres, y cuánto más si se trata de justificar la propia preeminencia frente a adversarios considerados inferiores porque adoradores de deidades "inferiores" [2].

---

[1] Vega-Centeno B., Imelda. "Cultos Solares —Crísticos— dentro del Calendario Andino: El *Señor de los Temblores* y las Celebraciones del Período Interequinoccial en la Región del Cuzco", investigación en curso.

[2] Ver al respecto la obra fundamental de Mircea Eliade (1964-1974), *Tratado de Historia de las Religiones*, sobre todo el tomo 1.

Estos relatos tejidos sobre la urdimbre del acervo cultural de los pueblos, habitaban a su vez el imaginario de los vencidos; los naturales del Nuevo Mundo, también tenían mitos fundacionales de su propia preeminencia sobre las demás naciones originarias. El imaginario colonial y el imaginario aborigen coincidieron en estas formas de generar el sentido para justificar su ubicación en el mundo y la historia. La tradición oral adquiere más importancia en tanto nos encontramos frente a pueblos sin escritura y/o con civilizaciones de incipiente desarrollo analítico, por lo cual las explicaciones "maravillosas" que aportan los relatos orales resultan más plausibles y convincentes, más aún, si éstos resultan ser el testimonio de formas directas e incuestionables de la manifestación de la voluntad de Dios, quien se comunica con el pueblo elegido a través de apóstoles, profetas y hechos maravillosos.

Por su parte, la antropología encontró en la tradición oral una fuente casi inagotable de información y de análisis para entender las formas de pensamiento y los contenidos de cultura de los pueblos. Baste recordar la monumental obra de Claude Lévi-Strauss [3] como apoyo de nuestra afirmación, pero no son menos importantes los aportes de la antropología cultural americana y de la británica en los estudios acerca de la tradición oral y su relevancia en la investigación antropológica.

1. Antecedentes

En la región sur andina los estudios sobre la tradición oral comenzaron con los primeros trabajos de la Facultad de Antropología de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco (UNSAAC) y su excepcional grupo de investigadores de la década de 1940, entre los que sobresalen Efraín Morote Best, Víctor Navarro del Águila y Oscar Núñez del Prado; posteriormente, en los años cincuenta, Demetrio Roca Walparimachi; en los años sesenta, Juan Núñez del Prado, Juvenal Casaverde, y en los setenta Carmen Escalante y Ricardo Valderrama, como los más destacados. Muchos de sus trabajos fueron publicados desde los años cuarenta en la Revista de la Facultad de Antropología de la UNSAAC, en la de los Archivos Peruanos de Folklore y en

[3] Ver bibliografía adjunta, especialmente su serie de: *Mitológicas* y *El pensamiento salvaje*.

publicaciones nacionales o latinoamericanas que acogieron sus aportes. Después de un período de interrupción en la difusión de este tipo de recolección etnográfica, el Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" en los años setenta inició la publicación de su colección "Biblioteca de la Tradición Oral Andina" [4], con la publicación de una colección de relatos quechuas sobre la visión andina del mundo: *Kay Pacha* de Bernabé Condori y Rosalind Gow [5], seguido del excepcional testimonio de *Gregorio Condori Mamani,* recopilado por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante [6], ambos trabajos publicados en edición bilingüe quechua-castellano, poniendo en valor no sólo la riqueza de las recolecciones sino la lengua de origen de los mismos.

El éxito y la difusión que alcanzan estos trabajos, tienen asimismo algunos resultados contraproducentes. Como toda ciencia social, la antropología usa de terminología en uso y técnicas de recolección de información que resultan accesibles al público en general, los mismos que parecieran carecer de complejidad, lo cual es mera impresión, pues en el análisis cultural *no hay simple relato,* como diría Lévi- Strauss [7]. Muchos periodistas y comerciantes de turismo han producido un tipo de relato oral "banalizado", que lejos de acercarnos a los contenidos de cultura de la tradición oral originaria, comunican los prejuicios de aquellos que se atribuyen la "representación" cultural de los cuzqueños.

Esta tendencia a caer en un "retaceo" de fragmentos de tradición oral, mezclados con leyendas urbanas de autor conocido, con tendencias a "reinventar" al "buen salvaje" y las formas de comunicar su pensamiento, han estado presentes a lo largo de la historia de la antropología. En las introducciones de Lévi-Strauss a sus *Mitológicas* (1964, 1967, 1968, 1971), así como en su compilación de artículos reunidos en *Antropología Estructural, El pensamiento salvaje, Antropología Estructural II y en Las palabras dichas* (1958, 1962, 1973, 1984), abundan los debates

---

[4] Actualmente tiene 22 volúmenes publicados, algunos en varias ediciones y traducciones a diversos idiomas.

[5] En: CBC, *Biblioteca de la Tradición Oral Andina,* Primera edición 1976, Segunda edición 1982, actualmente agotado.

[6] En: CBC, *Biblioteca de la Tradición Oral Andina,* Primera edición 1977, Segunda edición 1983; este libro ha sido traducido al alemán (dos ediciones), francés e inglés. También ha sido editado en edición monolingüe, en castellano.

[7] En: *Anthopologie Structurele,* Ed. Plon, 1958, pp. 235ss.

del autor frente a esta tendencia a "reinventar" una tradición oral carente de rigor.

2. Situación actual

Algunos investigadores en nuestro medio han puesto en duda el valor de estos relatos y cuestionado la proliferación de los mismos, puesto que se trata de invenciones, leyendas urbanas prejuiciosas con respecto al mundo andino [8].

Pero, existen recolecciones antiguas de tradición oral que no han sido analizadas en profundidad e igualmente hay investigadores dispuestos a lanzarse al rescate del relato ancestral producido aún por los pueblos sur andinos, allí donde el pasado y presente se reúnen como apuesta por un futuro que integre la riqueza ancestral de su cultura y los aportes de la modernidad, allí donde el productor cultural andino hace la síntesis viva de creencias, esperanzas, penas y alegrías, como su *creación heroica* a pesar de la dominación económico social y del atropello cultural. El presente trabajo da cuenta de la vigencia y validez de esta búsqueda y de la urgencia de rigor y seriedad en el tratamiento de la fuente oral (Salomon, 1982).

3. La necesidad de un mito fundacional: elaboración de la mito-historia

Todos los pueblos han sentido la necesidad de dar razón de sus orígenes, es lo que los historiadores de las religiones han llamado la *elaboración del mito fundacional*. Todo pueblo, al tomar conciencia de su *otredad* con respecto a los demás pueblos con los que entra en contacto, tiene la necesidad de *generar su mito de origen*, para darse a sí mismo y frente a los demás la *razón última* de su existencia y de su lugar en el mundo (Eliade, 1974: T. II, 182ss, 213ss). Posteriormente, el mito cumplirá funciones más complejas de las iniciales identitarias y de preeminencia, para constituirse en un mapa social, que funciona como verdadero esquema mental que permite entender el mundo, la historia y

[8] Véase al respecto el trabajo de Domínguez sobre la "Bandera del Tawantinsuyu", ejemplo que se podría ampliar a celebraciones "tradicionales inventadas" que empiezan a surgir en todo el país, bajo las luces de neón del turismo masivo.

explicarse la condición de vivir social y culturalmente situados dentro de unas relaciones entre individuos, pueblos y naciones que son profundamente desiguales (Vega-Centeno, 1991: Cap. II). Esta tendencia a elaborar el mito fundacional a partir de las necesidades de justificación del presente no sólo ha sido objeto de estudios de la antropología y la historia, sino que otras disciplinas —como el psicoanálisis— han incursionado en la misma, tanto para los aspectos sociales como personales, estamos ante el estudio de la *novela familiar* o la *leyenda del grupo* [9].

Hobsbawm ha mostrado cómo el mundo contemporáneo "inventa tradiciones" para fundar su preeminencia en un pasado recuperado de manera parcial y reelaborado de acuerdo con las necesidades de hegemonía en el presente del grupo "inventor" de la tradición (Ib., 1983: Introducción). En todo caso, en los pueblos sur andinos que trabajamos, hacer recurso a antiguas tradiciones que se remontan siglos atrás y que dan origen a creencias y celebraciones actuales, es una forma de apelar al pasado en función de encontrar en él las fuerzas que permitan persistir apostando por el futuro a pesar de las duras condiciones a que el mundo andino está sometido como producto de la dominación colonial y republicana.

El proceso de producción cultural del sentido es más acuciante cuando a través de la mito-historia (Sallnow, 1987: 207; Salomon, 1982) se busca dar razones de la propia preeminencia y continuar viviendo y luchando en medio de situaciones objetivamente contradictorias dentro de un sistema de dominación que, como en el caso peruano, implica la derrota política, militar y religiosa de los pueblos originarios (Urbano, 1976: III, *Introducción* a Condori y Gow). Por eso surgen formas míticas que haciendo recurso a la capacidad mítico-simbólica del pueblo reactivan mecanismos propios de la misma para suscitar el *olvido de la dominación, la protección por carencia* y/o *la resistencia simbólica* (Vega-Centeno, 1986: Cap. IV), como mecanismos culturales inscritos en el inconsciente colectivo que activarán la vigencia del *Mito Andino de Refugio*, es decir reactivando la capacidad mítico simbólica del pueblo para que éste pueda existir, resistir, ponerse al amparo, dentro de y a pesar de, los mecanismos de dominación que los aherrojan desde dentro y desde antes (Ib., 1986: 129ss).

---

[9] Ver al respecto el trabajo de M. Hernández sobre la biografía de Garcilaso de la Vega, Lima, 1993.

Pero los mitos fundacionales que encontramos hoy, se encuentran tanto como un amasijo de fragmentos cuya individualidad puede ser detectada, o como conjunto de relatos concatenados, cuya relación estructural puede ser establecida (Lévi-Strauss, 1984: 150), por eso Lévi-Strauss sugiere poner en obra un ejercicio metodológico que ponga en evidencia esta relación y al mismo tiempo que pueda poner en relación la elaboración mítica con las válidas reivindicaciones presentes de sus productores (Ib.: 151-153). Estas historias reproducen células narrativas inmóviles de relatos clásicos, historias que son repetitivas e inclusive reiterativas, por ello se producen algunos quiebres cuando se quiere forzar la comprobación de los acontecimientos relatados, cuando los datos históricos incluidos en la mito-historia tienen objetivos pedagógicos, paradigmáticos y culturales y no de datación histórica, los hechos se concatenan en forma cíclica demarcando determinada concepción simbólica del tiempo y la historia (Ib.: 154s).

La elaboración de los mitos de origen de las fiestas andinas que estudiamos, tiene que ver con la historia cultural de los pueblos que los producen, están inscritos en la larga duración y son ricas fuentes para acercarnos al entendimiento del mundo andino, con sus expresiones ancestrales y sus necesidades presentes. Nos hablan de los latentes del pasado y sus secuelas, nos dicen de los deseos de perennidad y del legado que los actores del presente quieren heredar a sus hijos.

4. Relatos sobre el origen de los cultos del período interequinoccial en el sur andino peruano

En el estudio de las celebraciones festivas del período interequinoccial hemos encontrado la preeminencia de los cultos crísticos, los cuales frecuentemente pueden ser asociados con cultos solares preexistentes, hipótesis esbozada no sólo por nuestro trabajo sino precedida por otros trabajos coincidentes, como las investigaciones antropológicas de Sallnow y Urton, o los trabajos de etnoastronomía de Zuidema [10]. Sin embargo, el sujeto

[10] Estos aspectos serán más ampliamente desarrollados en la investigación ya citada. La presente referencia sirve para hacer algunas anotaciones que esclarecerán el estudio del relato oral y la construcción cultural en torno a lo religioso que se da lugar en este contexto festivo, ver Bibliografía adjunta.

actual de nuestro trabajo nos remite al proceso de elaboración de los mitos fundacionales de dichos cultos, en el contexto colonial y republicano en que aparecen y/o en el que se reelaboran.

Los más conspicuos relatos sobre estas tradiciones son algunos artículos periodísticos de monseñor Isaías Vargas, escritos en la década de 1940, y reunidos luego en una compilación en 1953 (Cf. Bibliografía). Un relato sobre el "Lunes Santo"[11] publicado en 1942, en el que afirma que la imagen del Señor de los Temblores es un "obsequio del Emperador Carlos I de España y V de Alemania", recuerda los hechos del terremoto del Cuzco el 31 de marzo de 1650, basándose en la crónica de Esquivel y Navia (1749); otros prodigios en torno al terremoto del 17 de septiembre de 1707, la peste en el Cuzco en 1726, la sequía de 1728 y el terremoto de 1764. Según el mismo canónigo, en todas estas circunstancias la tierra se aplacó y las catástrofes se calmaron en cuanto salió la procesión del Señor de los Temblores y/o cuando el pueblo hizo rogativas y novenas al citado Cristo (Ib.: 218).

En el libro editado por la Embajada de España sobre la *Restauración española de la Catedral del Cuzco* (Ib., 1953), se retoma el relato de origen del culto al Señor de los Temblores que apareció en un primer trabajo de Jorge Cornejo Bouroncle en 1946 (publicado in extenso en 1958), basado en los "Anales del Cuzco" de Diego Esquivel y Navia (1749), en él se resalta que el Señor de los Temblores es "obsequio del Emperador Carlos V" y que desde el terremoto de 1650 hasta el de 1950 dicha imagen provoca un culto masivo donde:

> ...las gentes despavoridas se acogieron a su amparo y protección... en la hora de la angustia el pueblo clamó por las calles a su Cristo milagros... de nuevo la vieja y solemne Plaza de Armas es el "andén del llanto"[12] de los incas donde las multitudes sollozantes ávidas de misericordia y perdón, tornan a postrarse de hinojos pero no ante el dios Sol sino ante

[11] Originalmente, la fiesta del *Señor de los Temblores* se celebraba el 31 de marzo, fecha del terremoto de 1650 y del primer milagro que se le atribuye; en 1740 fue trasladada al Lunes Santo. En el calendario festivo del período interequinoccial que trabajamos, sostenemos que ésta es la primera fiesta solemne a una Cruz-solar, por su proximidad del equinoccio de otoño (21 de marzo), dando inicio al período de la cosecha, período festivo por excelencia.

[12] Discutible traducción de *Hawcaypata, o Waqaypata*, nombre inca de la actual Plaza Mayor del Cuzco. Unos lo traducen por "lugar del llanto" y otros como "lugar de mis dioses".

el Cristo sublime Señor de los Temblores traído de España a estas cumbres andinas (Ib., A. Guillén M.: 44-49).

Esta misma versión resumida es la que aparece en la *Visión del Cusco. Monografía sintética*, de H. Vidal Unda (Ib., 1958: 21).

Otra publicación, de inicios de 1970, relata el origen del culto al Señor de los Temblores poniéndolo en relación con cultos a otros Cristos venerados en la región del Cuzco (Cf. Banco Central de Reserva, 1973). La recopilación está hecha por dos antropólogos, D. Roca y L. Barreda, por ello aunque el relato está basado remotamente en el de Esquivel y Navia, aporta una serie de elementos propios del relato maravilloso vigente en la tradición oral andina, como el viaje farragoso desde España que da lugar al primer nombre del Cristo como *Señor de las Tormentas*, señalando que la calma de la tempestad es un primer prodigio del Cristo obsequiado por el Emperador para la Catedral del Cuzco. Pero éste obsequio no llega solo, viene acompañado de dos otras imágenes, que al ser transportadas a lomo de mula a su destino final (Cuzco), una *decide* quedarse en Mollepata, sus transportadores entienden así lo súbitamente pesado del cajón que la contiene, por eso hasta hoy se lo venera como el *Señor de Mollepata*; siguen el viaje dos imágenes y llegando al poblado de Anta un segundo cajón se torna pesado y de nuevo los portadores "entienden" el deseo del Cristo por quedarse en ese lugar, con lo cual se origina el culto al *Señor de Inkilpata*; de tal manera sólo llega al Cuzco el *Señor de las Tormentas*, donde a raíz del prodigio de calmar la furia del terremoto de 1650 adquiere el nombre de *Señor de los Temblores* (Ib., 1973: 98). Prácticamente este mismo relato es el que retoma el historiador Teófilo Benavente en un opúsculo publicado *pro-manuscrito* en 1975, incluyendo además las tradiciones sobre la forma cómo el *Señor de los Temblores* protegió al caudillo cuzqueño mariscal Agustín Gamarra en 1835 y a la ciudad del Cuzco durante la invasión chilena en 1880. Este mismo relato es retomado por A. Valencia (1993), sustentándolo con una extensa cita del trabajo de J. Cornejo Bouroncle (1958).

Por su parte, en el *Informe Final de Conservación*, sobre el proceso de restauración de la imagen del Señor de los Temblores llevada a cabo por el Instituto Nacional Cultura el año 2005, si bien hace una compilación de las historias en torno a la imagen y su culto tanto popular como eclesiástico (INC: 9-22), demuestran por el trabajo técnico de restauración que "por el análisis de los materiales usados dicha imagen es manufactura local, según

modelo español, según técnicas en uso y con materiales de la región" (Ib.: 23). Es decir, que los relatos prodigiosos transmitidos por Esquivel y Navia, en los que se basó el trabajo de I. Vargas, el de Cornejo Bouroncle y que reiteran las recolecciones orales más serias (Roca y Barreda), que son las que han sido divulgadas y repetidas por la prensa, folletería y tradición oral, son una "tradición inventada": porque la imagen fue hecha en el Cuzco, por artesanos cuzqueños. Con todo, se trata de tradiciones inscritas en la larga duración, que tienen un patrón estructural y una morfología propia determinadas por una dinámica cultural con objetivos sociales e históricos. Pero, como decíamos en otro trabajo, no estamos ante el establecimiento de la *verdad histórica* del relato, sino ante la *verosimilitud histórico-cultural del mismo* (Vega-Centeno, 1986: Cap. III).

5. Patrón estructural de los mitos de origen sur andinos

En los abundantes relatos de origen de las fiestas del período interequinoccial hemos encontrado un mismo patrón estructural; hacemos rápida referencia a algunas recurrencias halladas.

5.1. Una serie de relatos sobre el culto y la peregrinación de Qoyllur Rit'i [13], sitúan la tradición en 1780, cuando el pequeño hijo de un pastor de la región del nevado Ausangate juega y pastorea con un misterioso pequeño amigo, que al intentar ser alcanzado por los adultos y la autoridad eclesiástica, desaparece y reaparece crucificado en un árbol de *tayanca* [14], de donde adquiere el nombre de Señor de Tayancani [15] (Marzal, 1971: 231; Gow, 1974: 53, Flores Lizana, 1997: 30-36). Por su parte, monseñor Vargas, en un relato ligeramente posterior al antes citado (1946), narra la tradición del Señor de Tayancani basada en libros parroquiales del siglo

[13] Otro de los hitos festivos crísticos del período interequinoccial de celebraciones del sur andino cuzqueño.

[14] *Baccharis grindelioefolia Wedd*, arbusto con ramas desnudas en su inferior, hojas de dos centímetros de largo, con dientes muy agudos, numerosas flores. Existe en variadas especies en toda el área andina, frecuente en la región cordillerana del Cuzco. Herrera, F. *Contribución a la flora del departamento del Cuzco*. Cuzco, 1921 (2a. ed.)., p. 203.

[15] Contracción de la frase quechua *Tayankanimanta kani*, algo como "el que permanecerá siempre en la tayanca", cf. Flores Lizana, 1997, p. 23.

XVIII y señala que ésta es el origen del culto al Señor de Qoyllur Rit'i, el cual aún no tenía una peregrinación masiva (Ib., 1953: 192). El Señor de Tayancani se celebra durante la peregrinación al Señor de Qoyllu Rit'i, en los días previos a la celebración del Corpus Christi (mayo-junio), fiesta que coincide con el solsticio de invierno.

5.2. Al cierre del ciclo celebratorio interequinoccial, es la fiesta del Señor de Huanca (14 de septiembre, antigua fiesta de la Exaltación de la Cruz) que a su vez coincide con el equinoccio de primavera (21 de septiembre). Es también objeto de varios relatos maravillosos que dan cuenta de una serie de prodigios, milagros, comunicaciones del Cristo en sueños de los elegidos, los que no vienen sólo de la región del Cuzco sino que llegan desde Bolivia (Cochabamba); estos relatos convergen aproximadamente con la fecha de "origen" de Qoyllur Rit'i, el año 1779. Si bien en casi todos los lugares de culto encontramos el mismo tipo de elementos con una simbólica religiosa, en el caso de Huanca es evidente la presencia del lugar de culto en un sitio alto, al pie del Cerro protector, el *apu* Pachatusan, regado por fuentes de agua donde asisten las nuevas parejas (los pactos matrimoniales que se han hecho durante la cosecha); éstas llegan para hacer sus votos y pedir sus deseos para la nueva vida que comienzan, todo ello en torno a una imagen del Cristo flagelado (Marzal, 1971: 225; Calvo: 183ss) [16].

5.3. Calvo menciona al menos diecinueve otras "apariciones" de distintos "Señores, Cristos", objetos de culto que en el presente siglo han incrementado el calendario celebratorio, tanto de cultos locales en medio rural como de cultos de los barrios del Cuzco, relacionando casi todos con la presencia de antiguas *wakas* incas o el culto de importantes *Apus* de la región (Ib.: 183). Por su parte Valencia (1993), añade que el culto al Señor de Mollechalloq en la calle Teqte del Cuzco, es el mismo que el culto al Señor de Mollepata (Ib.: 35-43). En este último trabajo está planteada la hipótesis de una continuidad significativa entre las *wakas, apus,* dioses andinos, Cristos y otros cultos de origen cristiano, la misma que es válida como hipótesis, sin embargo Valencia no emprende un ejercicio analítico, heurístico, para probarla, simplemente la "ratifica" con fragmentos de heterogénea tradición oral.

---

[16] Ver respecto a los elementos líticos, el agua y las montañas, el análisis de Eliade, en el tomo I de la *Historia de las religiones*.

6. Nuestra experiencia analítica

Es preciso tener en cuenta las coincidencias, repeticiones, lugares comunes, peculiaridades y sobre todo, las manifiestas intenciones de significación y preeminencia expresadas en esta variedad de relatos; nos encontramos con un robusto corpus analítico que nos permite afirmar la estructura mítica de los mismos (Lévi-Staruss, 1958; 1983), así como la morfología propia del *relato maravilloso* (Propp, 1970), los mismos que adquieren una funcionalidad pedagógica y paradigmática, con efectos sobre el presente y que marcan determinadas pautas hacia el futuro, pues expresan la proyección de la comunidad hacia el mañana.

La recolección seleccionada para hacer el análisis en profundidad, es sometida a diversos ejercicios de análisis del discurso para poner en evidencia las estrategias culturales que la producción mito-histórica pone en juego, la riqueza cultural de sus contenidos y la contextualización histórica del relato, aspectos que nos permiten obtener algunas conclusiones con respecto a la génesis-estructura-función del mito fundacional y evidenciar los contenidos histórico-culturales que los relatos analizados encierran.

Por estas razones, hemos seleccionado para el trabajo analítico un relato de origen recopilado por Demetrio Roca Walparimachi, proveniente de su trabajo de campo en Urubamba en la década de 1960 y publicado como recolección etnográfica en 1977 [17]. Escogimos esta recolección oral porque está hecha por un excepcional estudioso de la cultura cuzqueña, quechua hablante y que posee él mismo en su habla diaria, los giros y el estilo del habla popular cuzqueña.

El relato narra el origen de la festividad del Señor de Torrechayoc o Cruz de Torrechayoc en Urubamba, la cual se celebra en día de Pentecostés, fiesta de la bajada del Espíritu Santo sobre el colegio apostólico, que la liturgia cristiana conmemora cincuenta días después de Pascua de Resurrección y que por ser fiesta movible cae entre mayo y junio de cada año, muy cerca del solsticio de invierno a mitad del período interequinoccial estudiado. Esta fiesta se solemniza con la asistencia de la Cruz de Pujuruto, del Señor de Saywa, la Cruz de Palqaraki, el Señor de Kinsa K'ucho, el Señor de Tantanmarka, la Cruz del

[17] Ver la versión integral en el Anexo.

Puente de Urubamba o de San Gregorio, el Señor de Catan, la Cruz de Yanahuara, la Cruz de la calle Piragua, las Cruces de Chuchubamba y Tullumayo, y otras cruces de propietarios locales (Roca, 1979: 115ss). Como podemos comprobar, se trata de una gran celebración regional donde dentro del esquema del panteón andino, la Cruz de Torrechayoc es el *hermano mayor* de todas las demás cruces (*hermanos menores*) patronas de los pueblos circundantes e inclusive de pequeños cultos familiares; esta forma de organización de la celebración no implica que se trate de diferentes "dioses", sino de una jerarquía dentro del sistema de protección que la Cruz da a los diferentes pueblos [18].

7. Perspectivas

7.1. En torno al análisis y la construcción de los relatos fundacionales

Para analizar el relato asumimos las propuestas metodológicas de Lévi-Strauss y de Propp, quienes afirman que nos encontramos con un relato (o conjunto de relatos) de validez incuestionable, cuando los sometemos a una serie de ejercicios analíticos y éstos muestran que: son posibles de ser analizados tanto estructural como morfológicamente, así como cuando los contenidos de cultura que nos aportan nos permiten un conocimiento en profundidad de la cultura que los produce. Al examinar el relato sobre la Cruz de Torrechayoc, éste se ha mostrado posible de ser analizado morfológicamente (Propp), poniendo en evidencia una estructura lógica, sistema de actores, umbrales críticos y símbolos directamente evocados que nos refieren a la lógica del Mito Andino de Refugio, la visión cíclica del tiempo, la historia y a la cultura andina que los produce.

Al someterlo al análisis estructural (Lévi-Strauss) se ha evidenciado su estructura mítica (lectura diacrónica y sincrónica), así como el análisis de los sistemas de parentesco sobreestimado y subestimado; los monstruos y adversarios y las dificultades para obtener el triunfo han permitido mostrar que esta estructura mítica está emparentada con los esquemas míticos universales estudiados por el estructuralismo. Los elementos de cultura

---

[18] El ejercicio completo del análisis del discurso se encuentra en nuestro trabajo: *Relatos sobre el origen de los cultos del período interequinoccial en la región del Cuzco*, de próxima publicación.

que hemos analizado nos han permitido penetrar a su vez en los contenidos de cultura, sistemas de nominación, apariciones y milagros divinos, bailes rituales, etc., sombras y permanencias de la historia andina que se hallan presentes en la memoria colectiva que construyó el relato.

A través del análisis del relato hemos encontrado la recurrencia de una estructura mítica y de una forma narrativa propia del relato maravilloso. Éste comienza por la irrupción de un extranjero en la historia del pueblo, el cual es mensajero del hombre más poderoso de la tierra que quiere pactar con ellos por medio de un regalo sagrado. El pueblo elegido acepta el don y *nomina* a la imagen sagrada como su protector, estableciendo de esta manera un pacto de fidelidad y protección con el Dios vencedor. Este pacto se ratifica repetidamente a través de los milagros que obra el protector frente a las penurias y desgracias que padece el pueblo elegido. La conmemoración de este pacto (ratificación) se realiza en medio de una fiesta y en torno a un santuario (lugar de permanencia de la herencia sagrada).

Los *datos* que nos transmite el relato pueden tener una total inexactitud, no obstante estar pletóricos de verosimilitud dentro de la lógica del relato y la del grupo cultural que lo produce. Este tipo de relato posee una finalidad pedagógico-paradigmática, por ello importa más la verosimilitud que *genera* la mito-historia que el dato *en sí*. Por eso la *estructura* que asume está ligada a los sistemas sociocognitivos de la población, y la *función* que cumple está vinculada con la reproducción y justificación de la preeminencia del grupo que lo produce. Por ejemplo, en las tradiciones en torno al Señor de los Temblores, importa menos que el "regalo de Carlos V" no haya sido tal, lo que es importante para el pueblo que adhiere a esta tradición es que este Cristo Todopoderoso le fue obsequiado al Cuzco por el ser más poderoso de la tierra, que en medio de su pequeñez y dentro de un sistema cruel de dominación, ése *Taytacha llegó para ser su protector, su papacito, y para quedarse siempre con ellos.*

Aunque quien genera y produce la tradición oral es el *hombre común*, para que ésta se constituya en el mito colectivo requiere que sea la producción cultural de un grupo con objetivos comunes, con una cultura regida por determinados esquemas lógicos y con determinados significantes que comprometen al grupo con su proyección mito-histórica. Reivindicar analíticamente la riqueza del acervo cultural que todavía nos transmite la tradición oral andina, es una tarea de rescate del Patrimonio Cultural Inmaterial

e implica el compromiso ético del antropólogo con la historia del pueblo que la produce.

7.2. En torno a las tradiciones inventadas y la función del antropólogo

Los fragmentos de tradición oral que hemos analizado tienen entre sí una relación estructural, al mismo tiempo que son una reelaboración mítica que guarda relación con los intereses actuales de sus productores. Por su parte, Hobsbawn dice que los objetivos de las "tradiciones inventadas" son de tres tipos:

a) establecer o simbolizar cohesión de la membresía del grupo y de las comunidades reales o artificiales;
b) establecer o legitimar instituciones, estatus o relaciones de autoridad;
c) involucrar creencias, sistemas de valores y comportamientos (Ib., 1983: 9-12).

En el trabajo realizado podemos ver la vigencia de la búsqueda de cohesión de la membresía del grupo *sijlla* (a), la búsqueda de legitimación de la institución que los representa, el estatus de sus miembros y el tipo de relaciones que establecen con la autoridad (b), pero del mismo modo es una tradición que busca consolidar creencias, valores y comportamientos religiosos con fuerte carga simbólica y emocional (Ib.: 10).

Hanson afirma que cuando los pueblos inventan sus tradiciones, lo hacen usualmente para legitimar o santificar la realidad actual o la aspiración colectiva (Hanson, 1989: 10); en nuestro caso, se trata de una tradición que se elabora dentro de un proceso colonial (Ranger, 1983: 211ss), períodos que son particularmente propicios para originar este tipo de tradiciones para propios y para los "otros". Ya que un proceso cultural siempre está elaborando significaciones, que involucran a propios y extraños, incluidos los antropólogos (Thomas, 1992: 213).

Ciertos malentendidos de esta aproximación pretenderían que la reelaboración de las tradiciones significa necesariamente "inautenticidad", lo que hizo Hobsbawn fue llamar nuestra atención sobre el hecho objetivo de que cada pueblo recorre sus propios trayectos para construir su tradición. Frente a este proceso la antropología es un esfuerzo de objetivación de

dichos trayectos, que son parte de la elaboración de la identidad colectiva, porque a través de la tradición oral el pueblo está continuamente construyendo su autoimagen. Por eso, la pregunta final es si la antropología andina de hoy contribuye o no a la objetivación de este proceso de producción cultural y de elaboración identitaria, si es capaz de superar la tentación de la fragmentación, la caricatura y la visión del "buen salvaje" que se vende para deslumbrar a cierto turista desinformado.

Bibliografía

Folletería

(Benavente V. Teófilo), "La efigie del Señor de Los Temblores", en: N. N., *Homenaje a Cristo Rey en su día...* Cuzco, octubre de 1975.

N. N., *Homenaje a Cristo Rey en su día. Recuerdo de los mayordomos Gabino Castilla y Nicolaza Villafuerte e Hija.* Cuzco, octubre de 1975.

N. N, *Señor de los Temblores. Procesión del Lunes Santo 21 de marzo del 2005.* Cuzco, Eds. Del Arzobispado del Cuzco.

N. N., *Tradiciones de Semana Santa. Historia del Señor de los Temblores.* Cuzco, s. e., 2005.

Libros

Banco Central de Reserva (1973). *Cusco Monumental.* Lima.

Brachetti, Ángela (2002). "*Qoyllurrit'i,* una creencia andina bajo conceptos cristianos", en: *Anales del Museo de América* (Madrid) No. 10, pp. 85-112.

Bonilla, Heráclio (2001). *Metáfora y realidad en la independencia en el Perú.* Lima, IEP edts. (Colección Mínima).

Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction, critique sociale du jugement.* Paris, Edts. De Minuit.

Bourdieu, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques.* Paris, Fayard edts.

Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus.* Paris, edts. de Minuit, 1984.

Calvo C., Rossano (1996). "El Cristo cusqueño en la cultura popular", en: *Andinidad (Etnofolklore)* (Cuzco) No. 1, pp. 183-200.

Cornejo Bouroncle, Jorge (1958). *Piedras del Cuzco.* Cuzco, Editorial Garcilaso.

Domínguez, Nicanor (2005). *Algunas precisiones sobre la actual "Bandera del Tawantinsuyo".* Manuscrito, Urbana University, Illinois, 5 de agosto.

Embajada de España en el Perú (1953). *Restauración española de la Catedral del Cuzco.* Madrid, Talleres Etds. De Artes Gráficas.
Esquivel y Navia, Diego (1749) (1980). *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco.* Lima, Fundación Augusto N. Wiese, 2 vols.
Flores Lizana, Carlos (1997). *El Taytacha Qoyllur Rit'i, teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas.* Cuzco, IPA edts., abril.
Gow David, D. (1974). "Taytacha Qoyllur Rit'i", en: *Allpanchis* (IPA, Cuzco) No. 7, pp. 49-99.
Hanson, Allan (1989). "The making of the Maori: cultura invention and its logia", en: *American Anthropologist, New Series,* Vol. 91 – No. 4 (Diciembre), pp. 890-902.
Harper V., Armando; Harvey Recharte K. (2000). "Dos dioses en la catedral del Cuzco: el dios andino y el dios cristiano", en: *Inka Rimay* (Cuzco) No. 5, pp. 99-105.
Hobsbawm; Eric; Ranger Terence, (eds.) (1983). *The invention of tradition.* Cambridge, U. K., Cambridge University Press. Traducción capítulo introductorio: "Inventando tradiciones", en: *"Historias"* (INAH, México) No. 19 (1987), pp. 3-15. Traducción de Jorge Eduardo Aceves Lozano.
Instituto Nacional de Cultura del Cusco, Dirección de Conservación del Patrimonio Cultural Inmueble. Sub Dirección de Conservación del Patrimonio Cultural Mueble (2005). *Informe Final de la Conservación – Restauración de la imagen escultórica del Señor de los Temblores del Cusco.* Cuzco, 101 pp.
Lévi-Strauss, Claude (1958). *Anthropologie Structurale.* Paris, Eds. Plon.
Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage* Paris, Eds. Plon,.
Lévi-Strauss, Claude (1964). *Mythologiques. Le cru et le cuit.* Paris, Eds. Plon.
Lévi-Strauss, Claude (1967). Mythologiques. *Du miel aux cendres.* Paris, Eds. Plon.
Lévi-Strauss, Claude (1968). Mythologiques. *L'origine des maniéres de table.* Paris, Eds. Plon.
Lévi-Strauss, Claude (1971). Mythologiques. *L'homme un.* Paris, Eds. Plon.
Lévi-Strauss, Claude (1984). *Paroles Donées.* Paris, Eds. Plon.
Marzal, Manuel (1971). *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes.* Cuzco, IPA.
Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana.* Lima, Fondo editorial PUCP.
Morote Best, Efraín (1950). "Las cartas a Dios (Folklore peruano)", en: *Revista Universitaria del Cuzco* (Cusco) No. 19, pp. 3-22.
Propp Vladimir (1970). *Morphologie du conte.* Paris, NRF-edts. Gallimar.
Randall, Robert (1982). "Qoyllur rit'i, an Inca fiesta of the Pleiades: reflections on time and space in the andean World", en: *Bulletin de l' Institut Français d'Etudes Andines* (Lima) Vol. XI, no. 12, pp. 37-81.

Ranger, Terence (1983). "The invention of tradition in colonial Africa", en: Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge, U. K., Cambridge University Press, pp. 211-262.

Roca Wallparimachi, Demetrio (1979). "Etnografía de las fiesta del Señor de Torrechayoc en Urubamba", en: *Wayka* (Departamento académico de Antropología y Sociología, UNSAAC, Cusco) Nos. 6-7, pp. 115-140.

Salomon, Frank (1982). "Chronicles of the imposible: notes on three perouvian indigenous historians", en: Adorno, Rolena (ed.). *From oral to written expression: native Andean chronicles of the early colonial period*. New York, Syracusa University press, pp. 9-39.

Sallnow, Michael J. (1974). "La peregrinación andina", en: *Allpanchis* (IPA, Cuzco) No. 7, pp. 101-142.

Sallnow, Michael J. (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cusco*. Washington, Smithsonian Institution edts.

Sánchez Garrafa, Rodolfo (1995). "Espacio y estructuras religiosas en los mitos de Awsangate", en: *Antropológica* (PUCP, Lima) No. 13, pp. 167-185.

Thomas, Noclas (1992). "The invention of tradition", en: *American Ethnologist*, Vol. 19 No. 2 (Mayo), pp. 213-232.

Urbano, Henrique (1992). "Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo", en: Bonilla, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Quito, Eds. FLACSO-Libri Mundi, pp. 223-261.

Urton, Gary (1986). "Calendarical cycles and their projections in Pacariqtambo, Peru", en: *Journal of Latin American Lore* (UCLA Latin American Center, USA) No. 12-1, pp. 45-64.

Urton, Gary (2004). *Historia de un Mito: Pacariqtambo y el origen de los Inkas*. Cuzco, CERA CBC edts.

Valencia Espinoza, Abraham (1993). *Taytacha Temblores. Patrón Jurado del Cusco. Ideología religiosa cuzqueña*. Cuzco, CEAC-UNSAAC.

Vargas, Isaías (1953). *Conferencias y discursos*, Tercera Serie. Cuzco, Tipográfica Americana, pp. 192-194, 218-222.

Vega-Centeno B., Imelda (1986). *Aprismo popular: mito, cultura e historia*. Lima, Tarea edts., 2a. ed.

Vega-Centeno B., Imelda (1991). *Aprismo popular: cultura, religión y política*. Lima, CISEPA-PUCP y Tarea edts.

Vega-Centeno B., Imelda. "Sollozos del alma. Confidencias con el Taytacha Temblores", en: *Revista Andina* (CERA CBC, Cuzco) No. 42, pp. 9-56.

Vidal Unda, Humberto (1958). *Visión del Cusco, monografía sintética*. Cuzco, Editorial Garcilaso.

Anexo
El relato sobre la Cruz de Torrechayoc [19]

En 1553 llegó a Urubamba un español, de apellido materno Gamboa, quien traía un cajón cargado en una acémila. Cuando llegó dio tres vueltas a la plaza preguntando a los asombrados pobladores por el párroco del lugar. Éste, avisado de la presencia del forastero, acudió al lugar y fue informado por aquél de que en el cajón traía un obsequio del Emperador Carlos V de España. Al abrir el cajón encontraron la escultura de la Virgen del Rosario la que después fue entronizada como Patrona Titular de Urubamba, acontecimiento que se festejó ruidosamente.

En reconocimiento de este hecho a Gamboa se le hizo vecino de Urubamba, obsequiándosele una casa con su terreno. Desde entonces Gamboa estuvo dedicado a la atención de la Virgen del Rosario y a sus celebraciones y como en España era un eximio danzarín, organizó a los pobladores en conjuntos de bailarines. Uno de los grupos de danzarines tenía como disfraz la capa, no se ha aclarado si el uso de ésta se rememoraba a los almagristas o a los nobles españoles que en aquellos tiempos la usaban, lo cierto es que los danzantes que portaban la capa tomaron el nombre de *sijlla*.

En 1866, como de costumbre la Virgen del Rosario fue festejada por la población urubambina participando también los integrantes del sijlla, cuyos danzantes eran personas pertenecientes a distinguidas familias y aun autoridades de provincia. Las letras de las canciones de la danza se prestaban a chascarros y sátiras, usadas con gusto y soltura por los enmascarados integrantes de la danza. Ese año el Gobernador de Urubamba fue objeto de la sátira de los sijllas, y como no le gustaban este tipo de bromas y menos a su persona, ordenó una paliza a los sijllas. Al inflingirles la paliza a muchos les quitaron las máscaras descubriéndose entre ellos a vecinos notables. Uno de los sijllas de apellido Pacheco fue apresado y en castigo a su atrevimiento fue azotando por orden del Gobernador, luego le hicieron dar cincuenta vueltas alrededor de la plaza de armas.

---

[19] Tomado de: Roca W. Demetrio, "Etnografía de la Fiesta del Señor de Torrechayoc en Urubamba", ponencia presentada al III Congreso Nacional de Folklore "Víctor Navarro del Águila", realizado en Lima del 30 de julio al 6 de agosto de 1977, publicado en: *Wayka* (Departamento Académico de Antropología y Sociología, UNSAAC, Cuzco) Nos. 6-7 (1977).

Los sijllas enterados de esta afrenta, planearon vengarse del Gobernador, éste debía ser capturado a altas horas de la noche y caminar descalzo hasta Yucay. Por algún rumor el Gobernador se enteró de la venganza, amenazando a los sijllas con enviarlos al Callao. Esto motivó que los sijllas, personas distinguidas de Urubamba, optaran por algún tipo de organización que los pusiera al resguardo de las intenciones del Gobernador. Así fundaron en 1866 la Sociedad Mutua de Protección, cuyo nombre habla de sus objetivos. Como una de las primeras gestiones, dieron a conocer la existencia de su organización al Presidente de la República, Mariano Ignacio Prado; acompañando a su comunicación una queja contra el Gobernador de Urubamba, donde daban cuenta del comportamiento abusivo de éste. El presidente respondió a la Sociedad Mutua Protección felicitándolos y comunicándoles que no tuvieran cuidado por cuanto se dispondría el cambio del Gobernador, como en efecto aconteció.

Dos meses más tarde, recibieron una nueva comunicación del Presidente de la República donde les instaba a que ampliaran el camino de herradura que comunicaba Urubamba con el rico valle de Lares en la provincia de Calca. Los pobladores de las ciudades de Urubamba y Calca acordaron realizar dicho trabajo. La Sociedad Mutua de Protección encabezó esa labor comenzando del pueblo de Urubamba retando a los calqueños a que lo hicieran partiendo del pueblo de Lares, ambos pueblos debían encontrarse en el paso o abra de Kunkani. Después de un trabajo fatigoso los pobladores de Urubamba, entusiasmados por la Sociedad Mutua de Protección identificados como sijllas urubambinos, fueron los primeros en ganar el paso de Kunkani.

Como agradecimiento, el entonces Presidente de la Sociedad don Guillermo Hinojosa Bujanda, fue de la idea de *plantar una Cruz* en este paso, por el éxito conseguido y porque Dios los había acompañado y hecho posible tal obra. Es así cómo, volviendo a Urubamba hicieron una Cruz de madera del árbol de pisonay, de cuatro metros de altura y cargando dicha imagen subieron al abra donde plantaron en el sitio que desde entonces tomó el nombre de Sijllapata.

Allí quedó durante veinte años, sola y abandonada con un paño de color blanco hecho jirones por el tiempo. Transcurridos estos años le reveló en sueños a don Guillermo Hinojosa Bujanda diciendo: "¿Hasta cuándo me van a tener aquí de frío?, ¿Hasta cuándo voy a ser azotado por el viento, lavado por el aguacero,

enterrado por la nieve y sirviendo de posada a los pitos?, quiero irme abajo".

Don Guillermo Hinojosa Bujanda comunicó la revelación a sus amigos y miembros de la Sociedad Mutua de Protección, instándoles a que se cumpla el deseo de la Cruz de "venirse abajo". Sin embargo sus súplicas no fueron escuchadas, pasaron tres largos años en ese empeño, finalmente por motivos de salud debió viajar a Lima, donde murió sin haber cumplido su deseo.

Pasaron varios años más, sin que otro miembro de la Sociedad quisiera asumir la presidencia, en estas circunstancias el hijo de Don Guillermo, en ese entonces Bachiller, aceptó asumir el cargo de la presidencia, con la condición de que se materialice el deseo de su padre. Al ser aceptada tal condición, el bachiller Belisario Hinojosa se convierte en el segundo Presidente de la Sociedad y se organiza la bajada de la Cruz. Cinco o seis miembros de la Sociedad suben hasta el abra para bajar a la cruz, el descenso lo hacen al compás de la música de la danza del sijlla el pito y tambor; sin embargo, antes se encontraron con la oposición de los campesinos de las alturas que tenían a la cruz como propia, entonces arguyeron los de la Sociedad que iban a bajarla para hacerle celebrar una misa. Sólo así los desconfiados comuneros permitieron la ausencia de la imagen.

La bajada se efectuó en tres días, en razón a lo pesado de la Cruz y al jolgorio de los acompañantes. La primera noche la pasaron en casa de un tal Puma, dejando descansar la Cruz en un corral, apoyada sobre una pared. Al amanecer, se dieron cuenta que los pitos o hak'achus habían buscado posada en los brazos de la Cruz como resistiéndose a que sea bajada del abra. En esta ocasión Belisario Hinojosa dirigiéndose a la Cruz pronunció las siguientes palabras: "¡Señor!, haz que de hoy en adelante nunca más se enturbien tus aguas".

Efectivamente a partir de ese instante, las aguas del nevado Chicón y del cerro Pumawanka de las que se sirve la población de Urubamba, no se enturbiaron, cumpliéndose de esta manera el primer milagro de la Cruz. Cuando iban a reiniciar el descenso, llegaron desde Urubamba muchos pobladores con guitarras, bebidas y comidas, para festejar el buen descenso, permaneciendo en casa de Puma ese día, más la segunda noche. Cuando al tercer día llegó la Cruz a la población de Urubamba, fue alojada en una pequeña capilla con una típica torrecilla de techo de paja, ubicada en la parte baja de la quebrada de Pumawanka. Luego fue trasladada al sitio de la actual capilla,

que fue ampliada posteriormente y que ha quedado chica a pesar de todo. El nombre de la Cruz y el lugar donde se halla la capilla o santuario, deriva de la torrecita de la primera capilla. Ahora la gente la llama *la Cruz del Señor de Torrechayoc*, y al lugar donde se halla ubicada la capilla o santuario, simplemente Torrechayoc.

Mártir, santo y ¿pollero? Origen de una devoción

*Amílcar Carpio Pérez**

Resumen

Durante el conflicto religioso conocido como "cristero" (1926-1929) entre el Estado y católicos en México, varios laicos y sacerdotes fueron muertos por el ejército federal. En este contexto, el 25 de mayo de 1927 el párroco de Totatiche, Jalisco, Cristóbal Magallanes Jara fue detenido y fusilado. La muerte ocurrió cuando el conflicto llegó a los enfrentamientos armados en la región norte del estado de Jalisco. Con el paso de los años, algunos de los católicos muertos durante este periodo fueron considerados por la Iglesia Católica mártires y promovieron sus causas de canonización. En 1934 monseñor Francisco Orozco y Jiménez inició el proceso para llevarlos a los altares, en 1992 con el papa Juan Pablo II fueron beatificados y en el jubileo del año 2000 canonizados. La muerte de Cristóbal Magallanes dio inicio a una nueva devoción, el pueblo desde el martirio ya lo consideraba santo en un acto de religiosidad popular. Asimismo se inicia una devoción que contribuye a consolidar elementos de identidad común. El culto y la devoción a San Cristóbal Magallanes actualmente están difundidos en la zona norte de Jalisco, sobre todo en la parroquia de Totatiche, donde del 17 al 25 de mayo (este último día elegido

* Maestría en Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

para su veneración), llegan devotos de toda la región y los llamados "hijos ausentes" radicados en otro estado de la República mexicana o en los EE. UU. Hay que considerar que esta región la componen en su mayoría comunidades dedicadas a actividades rurales y cuyas condiciones agrícolas no son favorables, por lo que esta actividad no es suficiente para sostener las necesidades de la población, hecho que ha provocado una migración constante en las últimas dos décadas hacia otras partes de la República y en particular a los EE. UU., misma que ha contribuido a difundir la devoción. A San Cristóbal Magallanes en Totatiche y a San Toribio Romo en Jalostotitlán, en los altos de Jalisco, se les conoce como "santos polleros", porque se les atribuyen milagros para ayudar a los migrantes a cruzar la frontera hacia los EE. UU. La investigación tiene como objetivo explicar cómo surgió la devoción a Cristóbal Magallanes.

Camino poco transitado dentro de los estudios históricos en México es el análisis de las devociones, en especial de aquellas cuyo origen tiene algunas décadas de distancia con nuestro presente [1]. Una devoción es una manifestación de religiosidad vinculada al sentimiento individual, sin omitir que hilos institucionales —sobre todo dentro del catolicismo— inciden en esta práctica. Las devociones son un fenómeno religioso [2], por lo tanto son un hecho social cuyo estudio debe tomar en cuenta los contextos históricos en que se desarrollan. Desde el campo de la historia, la explicación de lo religioso amerita la observación espacial y temporal. A través de la perspectiva geográfica y cronológica podemos hacer una historia singular de las manifestaciones religiosas, sin afirmar que lo religioso se manifiesta de manera homogénea en las diversas regiones, principalmente en un país como México, cuya diversidad cultural impacta en las formas de vivir y expresar la fe.

Por otra parte, cuando una devoción se arraiga aporta elementos para estudiar a los grupos humanos que buscan seguridad y sentido espiritual en su culto. Los espacios geográficos sagrados plasman los miedos y las necesidades de una

---

[1] Véase, Correa, 2006.

[2] Entiendo por religión, un sistema de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas. Como sistema de símbolos que se usan para dar sentido a la vida personal y comunitaria, la religión se manifiesta en la vida cotidiana y la construcción de formas de vida permanentes en el largo plazo (Marzal, 2002: 23-27).

sociedad [3]; así, el arraigo de una nueva devoción tiene que ver con la identidad de los grupos que la viven. El estudio de una devoción cuyo origen es reciente, permite al historiador acercarse a los elementos que la posibilitaron, a las particularidades de sus creyentes, a la geografía religiosa que abarca, las necesidades terrenales y religiosas de sus devotos, además de ser una ventana para estudiar las particularidades de una sociedad en contextos determinados. En las siguientes líneas profundizaré en el origen de la devoción a San Cristóbal Magallanes Jara, en el municipio de Totatiche, al norte del estado de Jalisco.

Cristóbal Magallanes es el nombre del personaje central de este trabajo. Nace en 1869 en el "llano de las yeguas", hoy San Rafael, un rancho perteneciente al municipio de Totatiche. Como todo santo, su hagiografía nos presenta la imagen de una niñez y una juventud llenas de virtudes y humildad. Las siguientes líneas son un ejemplo de ello:

> ...aquel niño fue pobre y humilde como él mismo lo comprobaba en su modo de ser, cuando a pesar de su primera edad, traslucía su paciencia y su amabilidad a los que se le acercaban... desde pequeño, manifestaba su alegría por las cosas divinas... Al llegar al uso de la razón, buscó por sí mismo diferentes expresiones de piedad, como imagencitas o formando pequeñas cercas al modo de las que se usan en nuestro rancho, poniendo cruces con palitos, en el sitio principal de todos sus juegos... En ocasiones se apartaba de los demás niños y formaba con piedras ordinarias, casitas que él quería ver como una pequeña iglesia, coronada con una cruz, y suspendía desde arriba una piedra que él quería ver como una campana... En plena juventud se volvió formal, muy serio en su trato, pero también muy educado con las personas, y si el caso lo permitía, traía a la plática el seminario, el sacerdocio y su deseo de ser un día ministro de Jesucristo... (Sandoval, 2000: 29-31).

La trayectoria sacerdotal de Magallanes estuvo marcada por su ingreso al seminario en la década en que apareció la encíclica

[3] El estudio de los exvotos posibilita la reconstrucción espacial de una devoción, por lo tanto hablar de un espacio devocional, es hablar de la concentración geográfica de los creyentes. Aunque ciertamente hay casos como la Virgen de Guadalupe, la Virgen de San Juan de los Lagos, el Señor de Chalma, el Señor de los Rayos, la Virgen de Talpa, entre otros, cuya devoción es de larga data y sus milagros los han llevado a tener creyentes fuera de sus fronteras regionales.

Rerum novarum y la doctrina de la Iglesia Católica favorecería la participación del clero en los movimientos sociales de carácter reivindicativo, como sindicatos, sociedades mutualistas, cajas de ahorro y sociedades de crédito, entre otras [4]. Además, la formación que recibió en el seminario se dio bajo un contexto favorecedor al catolicismo tapatío y cuando la arquidiócesis de Guadalajara vivía una recuperación que permitía a sus integrantes una participación menos vetada en la sociedad. El 16 de octubre de 1899 fue nombrado ministro de la parroquia de Totatiche, cargo que ocupó hasta el 5 de octubre de 1903; el 4 de abril de 1906 fue nombrado ministro de la misma parroquia y el 29 de mayo se le nombró cura coadjutor hasta el 12 de agosto de 1909, en que por muerte del cura Regino Ramos Pedroza fue nombrado cura interino hasta 1927, año en que fue fusilado por el ejército federal [5].

En 1914 se inicia en México un periodo de persecución religiosa, el cual tiene su clímax con el conflicto de 1926-1929 y que se prolongó en algunas regiones hasta finales de los años treinta. En mayo de 1927 el párroco Cristóbal Magallanes Jara fue detenido y fusilado por la tropa federal. Su muerte ocurrió cuando el conflicto llamado cristero, entre el Gobierno federal y católicos, llegó a los enfrentamientos armados en la región norte de Jalisco. Desde hacía algunos meses el ejército recorría la zona mediante el argumento de frenar la desobediencia del clero y dando muestras de una vocación anticlerical, promovida por el presidente de la República, Plutarco Elías Calles, y los gobernadores. Los problemas crecieron cuando los obispos decidieron suspender el culto público y cerrar los templos en todo el país el 31 de julio de 1926, para protestar por una nueva ley que establecía la supeditación del clero al poder civil e introducía cambios en materia de culto. Si bien el conflicto se había iniciado entre las cúpulas eclesiástica y del Gobierno federal, en la medida que la problemática se agudizó, los laicos católicos se vieron involucrados y entre sus motivos, además de los religiosos, había algunos que esperaban resolver problemas viejos y agravios latentes de los años de la posrevolución. Ante la medida, el gobierno de Calles exigió a los gobernadores aplicar la ley y castigar a los infractores; esta situación polarizó las

[4] Al respecto véase, Ceballos, 1991.
[5] AHAG/Sección: Sacerdotes/Relación de ministros/Años: 1909-1913.

relaciones entre la Iglesia y el Estado y dio pie a la persecución de laicos, sacerdotes y religiosos.

En este contexto de persecución religiosa, algunos de los católicos muertos fueron considerados por la Iglesia mártires y promovieron sus causas de canonización. En 1934, monseñor Francisco Orozco y Jiménez inició el proceso para llevarlos a los altares; en 1992, con el papa Juan Pablo II fueron beatificados; y en el jubileo del año 2000, canonizados.

Pero al margen de los procesos formales, en algunos pueblos los creyentes católicos consideraron a sus mártires, santos. A partir de su muerte y a través del martirio, la figura de Cristóbal Magallanes se transformó desde antes de ser canonizado en símbolo religioso, a grado tal, que pronto fue motivo de devoción y contribuyó a consolidar la religiosidad en el norte de Jalisco [6].

El martirio en este proceso constituye el eje de los hechos. Pero, ¿cómo nace esta devoción?, ¿qué elementos la posibilitan?, ¿cuál es su relación en la actualidad con los problemas de sus creyentes? Éstas son las principales interrogantes que guían estas líneas.

1. El contexto. Conflicto religioso en Totatiche

Los últimos años de Cristóbal Magallanes al frente de la parroquia de Totatiche se relacionan con el conflicto religioso cristero, lo que limitaría sus actividades y propiciaría su muerte en 1927, hecho que daría nuevo significado a su imagen.

El asedio a los católicos de Jalisco por el Gobierno, aumentó con la toma y suspensión del seminario diocesano a finales de 1924, situación que se prolongó hasta el estallido del conflicto armado. Los ministros católicos vivieron esos años 'a salto de mata'. Al respecto, el 5 de junio de 1926 se envió desde el arzobispado de Guadalajara una circular a todos los sacerdotes para que tomaran precauciones:

[6] La Iglesia, que en los últimos años fue perdiendo terreno frente a otras creencias, reforzó la vida religiosa de la región aprovechando la devoción existente hacia este sacerdote. De esta forma, a la administración religiosa en torno a las imágenes de la Virgen del Rosario y el Señor de los Rayos, se agregó la administración de los ritos y las creencias en torno a Cristóbal Magallanes.

> En las aflictivas circunstancias actuales, de persecución a la Sta. Iglesia, a nosotros los sacerdotes toca... defender los sagrados derechos de la Iglesia. Hasta estos momentos los ataques en este Arzobispado han sido menores (pero) comienzan a manifestarse algunos síntomas nada tranquilizadores. Últimamente se ha girado una Circular... pidiendo a cada Presidente Municipal datos sobre ministros del culto católico que ejercen en su respectivo Municipio y bienes del Clero... De ninguna manera deben los sacerdotes dar esos datos, que en algunas partes ha pedido el propio Pte. Municipal, al Sr, Cura, sino que en todo esto observen una conducta meramente pasiva. Deben, o abstenerse de contestar, que tal vez sería lo mejor, o contestar en tal forma que se den simplemente por enterados, sin dar los datos indicados [7].

A finales de julio de 1926 el arzobispado emitió otra carta pastoral, donde se prevenía a los sacerdotes estar listos ante la evidente suspensión del culto y el cierre de los templos; se pedía que los párrocos organizaran una junta de hombres para que recibieran los templos junto con sus anexos al terminar el 30 de julio. Asimismo, los encargados estarían al pendiente de que los templos abrieran a las horas acostumbradas, quedando en las asociaciones católicas la organización de la vida religiosa. Por último, los sacerdotes, antes de retirarse de los templos, tenían que avisar al pueblo que:

> ...no pudiendo en conciencia sujetarse a las condiciones impuestas para el ejercicio del culto, por ser contrarias a la constitución de la Iglesia, ni ser conveniente ejercer sin ellas, en uso de su libertad y con el acuerdo de sus superiores dejar el cuidado del templo en manos de los propios fieles y que desde el día 31 de julio cesara todo acto de culto que requiera la intervención del sacerdote [8].

En el mes de agosto de 1926 fue suspendido el culto en la parroquia de Totatiche y en casi la totalidad de los templos, hecho que desataría una lucha aún mayor. La suspensión del culto el 3 de agosto y el cierre de las Iglesias, después de la entrega de los templos a los fieles, se llevó a cabo bajo relativa tranquilidad en Totatiche, a grado tal que a diferencia de otros lugares, aquí la

[7] AHAG/Sección: Gobierno/Serie: Sacerdotes/Años: 1918-1939.

[8] APT, Libro de Gobierno, julio de 1926.

autoridad local solapó los ritos fuera de los templos. Magallanes menciona en 1926:

> ...la autoridad civil en nada se ha entrometido respecto de los templos ni de sus dependencias. Las cosas principales de la Sacristía y el Archivo Parroquial están en lugar seguro. El curato o casa cural y todas las dependencias del templo parroquial, están bajo el cuidado de algunas familias honradas que las ocupan de acuerdo con la Junta respectiva y con el Párroco; que despacha los negocios y para el día en la casa cural, y tan sólo de noche se sale a lugar seguro... hasta ahora no hemos tenido en esta región gente extraña que perjudique de algún modo a la Iglesia. En las mismas o semejantes condiciones sé que están todas las parroquias de esta Vicaría Foránea [9].

A final de ese mismo mes, el Gobierno federal insistió en que los gobernadores debían prohibir a los sacerdotes de culto católico oficiar en los templos sino cumplían con lo ordenado en el Artículo 130° [10]. Las recomendaciones del gobierno de Jalisco, al presidente municipal de Totatiche, iban en la misma dirección; se le ordenaba la regulación de los sacerdotes católicos,

> ...disponiendo que aquellos de quienes se sospeche que hagan labor sediciosa sean aprehendidos y enviados a la capital de la República... y con respecto a aquellos de quienes se compruebe tal labor se les aplique la ley relativa consignándolas al ministerio Público Federal en el Estado [11].

No obstante las recomendaciones, se puede decir que en Totatiche las prohibiciones y la represión fue obra del Gobierno federal y estatal, lo cual hasta cierto punto facilitó las labores eclesiásticas, además de que el arzobispo Orozco y Jiménez aprobó particularmente para esta arquidiócesis que los sacerdotes pudieran celebrar misa y administrar la confesión y la comunión fuera de los templos, bajo los siguientes lineamientos:

---

[9] APT, Libro de Gobierno, septiembre de 1926.

[10] APT, Libro de Gobierno, 23 de agosto de 1926. El artículo 130 desconocía la personalidad jurídica de las agrupaciones religiosas, facultaba al poder federal para intervenir en materia de culto, y además ordenaba que para "ser ministro de culto en el país, era indispensable ser mexicano por nacimiento, y las legislaturas estatales determinarían el número de ministros en la entidad" (Legorreta, 2000: 102).

[11] APT, Libro de Gobierno, septiembre de 1926.

la misa podría celebrarse en casas particulares designadas por el párroco, con una asistencia limitada para evitar la provocación de las autoridades; el culto y los sacramentos se hicieran en privado sin aglomeraciones de los fieles para evitar que el Gobierno alegara actos de culto público; la confesión de hombres se permite en todas las casas particulares; la confesión de mujeres solo en las casas en que los párrocos expresamente concedan y bajo un confesionario improvisado, con un biombo o con algunos lienzos [12].

En la medida que el culto adquirió carácter de clandestino su significado alcanzó otra dimensión, pues mientras los fieles asistían para ejercer su religiosidad, contrariamente su asistencia representaba para el Gobierno una oposición y resistencia a la aplicación de la ley. De igual modo, los sacerdotes que continuaron ejerciendo su ministerio a escondidas en el campo o en medio de los alzados, eran vistos por el Gobierno federal como cómplices de los combatientes (González, 2001: 70-74).

2. Martirio de Magallanes

Al optar por quedarse en su parroquia durante el conflicto cristero para seguir administrando los sacramentos, Cristóbal Magallanes se opuso a lo dispuesto por el Gobierno. Él no escondía su carácter de ministro de la Iglesia, pues exhibía su vestimenta clerical, sotana y los otros atavíos sacerdotales; al respecto mencionaba: "para que los enemigos de la Iglesia si llego a caer en sus manos, sepan que soy sacerdote" (Sandoval, 2000: 153). Se puede decir que en los hechos Magallanes no era partidario de la lucha armada de los cristeros, ya que por el contrario alentaba a los fieles a no participar en ella. Uno de sus alumnos en el seminario, José Pilar Quezada, describe cómo los mantuvo alejados de otros sacerdotes que simpatizaban con el movimiento, además de pedir a los laicos que no se involucraran (Quezada, 1969: s. p.). Magallanes era pacifista, y así declaraba y escribía que "la religión ni se propagó, ni se ha de conservar por medio de las armas. Ni Jesucristo, ni los Apóstoles, ni la Iglesia han empleado la violencia con ese fin" (de Hijar, 1999: 9).

[12] APT, Libro de Gobierno, julio de 1926.

Hacia finales de 1926, el párroco Magallanes vivió días de persecución intensa por parte de los federales, y debido a ello tuvo que ocultarse y realizar en la clandestinidad los servicios religiosos. En diciembre de 1926 llegaron a Totatiche tropas federales, por lo que el párroco debió escapar y continuar sus labores ocultándose en casas particulares:

> ...a obscuras íbamos a celebrar a las casas, a la vuelta de un cerro; celebrábamos tres sacerdotes uno después del otro, nos desayunábamos, nos íbamos otra vez detrás del cerro, y volvíamos a nuestro escondite todavía sin amanecer... el Sr. Cura Magallanes estuvo mucho tiempo, y cuando salió de allí, otra vez se vió envuelto en otro peligro de caer prisionero, salvándose dificultosamente en sus caballos (de Hijar, 1999: 1-3).

En abril de 1927, unas semanas antes de su muerte, mencionaba que no podía atender su parroquia desde hacía cuatro meses y vivía escondido en barrancas y cerros huyendo de la persecución gratuita de sus enemigos. El 21 de mayo de 1927 Magallanes intentaba llegar a Totatiche, cuando los soldados del general Goñi suscitaron una balacera; ante esto el cura intentó ocultarse, sin embargo fue aprendido. En la cárcel se encontró con el padre Agustín Caloca, quien también había intentado, sin conseguirlo, escapar de los federales (Sandoval, 1992: 114).

El 23 de mayo la tropa federal se dirigió hacia Colotlán llevándose a los prisioneros. El 25 fueron dirigidos a la casa municipal de Colotlán y en su interior se les indicó que se colocaran junto a un resto de pared de adobe. Magallanes pidió permiso de hablar para decir: "soy inocente, perdono de corazón a los autores de mi muerte, pido a Dios que mi sangre sirva para la paz entre los mexicanos desunidos". Después del fusilamiento se les dio el tiro de gracia; los cadáveres fueron sacados hasta el zaguán donde fueron expuestos y posteriormente enterrados en Colotlán (Sandoval, 2000: 168-173).

A partir de su muerte y a través del martirio, la figura de Cristóbal Magallanes se transformó desde antes de ser canonizado en símbolo religioso. Primero en la región y después en el estado, su nombre comenzó a mitificarse entre la población, otorgándole la santidad, a grado tal que pronto fue motivo de culto popular.

2.1. Martirio (elementos del martirio)

Dentro de la tradición católica hablar de martirio nos remite, por un lado, a la persona que lo sufre, en este caso Magallanes, y por el otro, a quienes lo ejecutan, el ejército federal. Para la Iglesia Católica, un mártir debe reunir una serie de particularidades. Sobre todo, el mártir es un testigo de Dios, es un modelo a seguir por su conducta, debe de aceptar su martirio y en ningún momento oponerse a su muerte. Durante el periodo de la persecución religiosa en México, hubo un gran número de muertos laicos y religiosos por defender sus ideales y derechos como miembros de la Iglesia [13]. Varios de los que murieron durante este periodo fueron considerados como mártires y algunos posteriormente llegaron a los altares como santos, tal es el caso de Magallanes.

Para que alguien sea reconocido legítimamente por la Iglesia como mártir, debe cumplir las siguientes condiciones:

1. *El martirio debe ser personal.* El martirio está constituido por dos personas: el cristiano que muere y el tirano que lo hace morir violentamente. El tirano puede ser una persona física o moral, que actúa directamente o proporciona los medios para efectuar la muerte del cristiano. Para ser tirano se necesita: a) obrar mediante un acto deliberado, y b) provocar la muerte física de su víctima.
2. *Elemento material.* Consiste en la muerte real y física de la victima provocada en forma violenta. No basta con que la muerte haya sido anunciada sino debe ejecutarse. No se puede hablar de mártir si la muerte física no sobreviene.
3. *Elemento moral.* Éste es la voluntad de morir de parte de la víctima.
4. *Elemento causal o formal.* En el tirano, este elemento es el motivo por el cual el perseguidor se mueve para matar. Generalmente es el odio a la fe que se mezcla con la intención personal. Para los autores, es esencial en el mártir encontrar el último elemento, ya que la calificación de su muerte como martirio depende de aceptarlo por amor a Cristo o a su evangelio (Reyes, 1996: 8-19).

Considerando lo anterior, para la Iglesia el martirio de

[13] Sobre el tema, véase Cardoso, 1958.

Magallanes estaba fuera de toda duda, en virtud de que su verdugo, el teniente coronel Enrique Medina, ocupó el lugar del tirano ejecutor de la muerte al no saberse a ciencia cierta el nombre o los nombres de quienes dispararon el arma que le quitó la vida [14].

2.2. Ejército (ejecutor del martirio)

La otra circunstancia que legitimó el martirio de Magallanes la representó el proceder del ejército federal, ejecutor de este hecho y brazo de los designios del Gobierno que persiguió en esos años hasta provocar la muerte a laicos y sacerdotes. La imagen que se tenía en este periodo del ejército no era la mejor: "el oficio de soldado es un oficio detestable, despreciado en la sociedad mexicana... Oficio detestable en tiempo de paz, llegaba a ser infernal con la guerra". Un importante número de los oficiales venían de los ejércitos revolucionarios, principalmente de los carrancistas, quienes destacaban por su anticlericalismo (Meyer, 2000: 153s).

Para los católicos del norte de Jalisco, la religión era una de las fuerzas constitutivas de la unidad política nacional; por lo tanto, al combatir el ejercito la religión, se volvía cómplice de un gobierno tiránico que atentaba contra la unión de los mexicanos y la unidad política. Así, el ejército era visto como traidor, verdugo y asesino, porque al atacar

> ...con las armas que la Patria le dio para que la defendiera, la grande fuerza que en todo pueblo une a los demás, que es la fuerza de la Religión nacional... la Religión Católica, Apostólica, Romana... por eso este es un traidor al hacer fuego contra sus hermanos los católicos que defienden sus derechos contra el tirano que pretende acabar hasta con la Religión, que es vida para el católico, y espíritu y fuerza que sostiene la

---

[14] Durante el periodo de persecución religiosa, y de modo especial durante el periodo cristero, existió un contexto favorecedor de la aparición de mártires. De éstos, muchos no fueron tomados en cuenta para iniciar su proceso de canonización debido a que no cumplían con los puntos antes señalados, o más concretamente, no cumplieron con lo siguiente: "...haber muerto por odio a la fe, no negarse ni oponer resistencia a su muerte (así como no haber tomado las armas) y haber perdonado a sus verdugos" (Guzmán, 2002: 68).

unidad política de nuestra Patria [15].

El repudio hacia los federales llegó al extremo de hacer un abierto llamado entre católicos para matarlos [16], invitando a los soldados a matar a sus superiores para salvarse: "mátalos sin piedad, son miembros podridos que hay que cortar del cuerpo social, si tú no los matas el pueblo los matará, pero también te matara a ti" [17]. Para algunos católicos el soldado que los combatía no merecía perdón ni misericordia, y debía morir sin piedad:

> ...uno a uno fueron muriendo los callistas y cuando ya vieron que la resistencia era imposible, pedían misericordia a los atacantes, misericordia que no les fue concedida; los soldados se hincaban solicitando perdón, y así hincados recibían las descargas que los privaban de la vida [18].

Por su parte, el ejército consideraba a los alzados como rebeldes que había que combatir; creían hacer un bien al pueblo al eliminarlos, porque los libraban del pillaje y de paso del influjo negativo de la Iglesia y de sus ministros. Cabe señalar que al comenzar el conflicto "el clero, obedeciendo a sus obispos, se retiró del campo, abandonando a civiles y combatientes" (Meyer, 2000: 49), sin embargo éste no fue el caso de las arquidiócesis de Guadalajara y de Colima, por lo que en la lógica del ejército los sacerdotes que permanecieron entre su feligresía fueron vistos como rebeldes. Tal fue el caso del cura Magallanes, cuya presencia en los alrededores de Totatiche fue suficiente pretexto para considerarlo un infractor, ya que el culto en estos años era una forma de resistencia, por lo que no había necesidad de hacer propaganda a favor de los levantamientos, ni mucho menos encabezar o tomar las armas junto a los cristeros para ser culpable a los ojos del Gobierno.

---

[15] AHMC, DT5- # 53. Manifiesto al ejército federal.

[16] Si siguiéramos la costumbre católica del martirio —que dejó un gran número de mártires durante la persecución religiosa— la tradición laica tendría un gran número de mártires muertos a manos de católicos, y que sufrieron torturas al defender las ideas de secularización del Estado. En este grupo de mártires del Estado destaca el papel de algunos integrantes del ejército, agraristas y maestros de estos años de conflicto religioso.

[17] AHMC, DT5- #102. Volante dirigido a los soldados federales titulado "Contraste".

[18] *Ídem.*

3. Origen de una devoción

La muerte de Cristóbal Magallanes dio inicio a una nueva devoción, aunque su canonización llegó hasta el año 2000. La participación de los fieles fue primordial en este proceso; no obstante que es la Iglesia la que legitima con la beatificación o canonización, son los creyentes quienes la difunden y se apropian de ella [19]. El pueblo desde el martirio ya lo consideraba santo en un acto de religiosidad popular [20]; los testimonios indican que en vida ya era visto como un santo: "Sí. Tengo muy presente que cuando aún vivía, todos creían que el cura Magallanes ya era santo. Era una persona muy distinta a nosotros" (Cobián, 2000: 52).

El inicio de la devoción hacia Cristóbal Magallanes debemos considerarlo desde el momento de su martirio. En efecto, los testimonios un día después de su muerte reafirman la santidad otorgada por parte del pueblo:

> A Colotlán tocó ver cómo mueren los santos, cómo mueren los mártires y cómo mueren los hombres incendiados de amor divino. Sí, porque aunque el señor Cura era de origen humilde, tenía un alma grande. Su semblante risueño y apacible semejaba el de un santo (Sandoval, 1992: 149).

Ahora bien, el inicio de esta devoción está ligado al sentimiento religioso manifestado a través de símbolos ya existentes o de reciente creación; en el caso de Cristóbal Magallanes, sus

---

[19] En una sociedad como la de Totatiche, en donde la gran mayoría de la población era analfabeta, el papel de los procesos orales como reproducción cultural es fundamental. De esta manera, el origen del mito de Cristóbal Magallanes fue oral y creado desde abajo, en el pueblo, no por la Iglesia institucional.

[20] Entiendo por religiosidad popular no un término peyorativo, sino aquella práctica que se caracteriza por ser multiforme, creativa, astuta, propensa a la diseminación e incluso clandestina. Por lo tanto, es difícil de seguir e influenciar por parte de la jerarquía eclesiástica; así, la Iglesia nada más le ha dado acompañamiento tratando de tener participación en la administración del espacio dentro de los santuarios, y al permitirla la reconoce e integra como parte de la vida católica. El encuentro con la religión de la jerarquía no merma la religiosidad popular; aunque hay una propensión al intercambio mutuo, las prácticas populares no desaparecen con este contacto, pero sí se transforman. Y aunque la Iglesia se presenta como la parte dominante en estas relaciones, y la religiosidad del pueblo como la parte más frágil, esta última no es pasiva en esta articulación y siempre encuentra vías alternas para su manifestación.

reliquias son uno de los elementos que iniciaron esta devoción:

> Luego empezaron a llegar otras gentes: ya los fusilaron, ya los fusilaron y todos a llore y llore en una lloradera qué Pos que hacemos... De poco rato empezó a salir gente y empezaron a llevar algodones. Ah, porque cuando salimos de la parroquia, ya los tenían tirados en el zaguán del cuartel, ahí en el vil suelo y empezó la gente a recoger sangre con algodones. Muy sangrados los cuerpos, viera; la cara no. Otras personas con tijeras les cortaban pelo, pedacitos de ropa, en fin... (Sandoval, 1992: 154).

En 1933 se exhumó el cuerpo del cura Magallanes del panteón de Colotlán, cuyos restos y pertenencias fueron colocados en una urna y trasladados a Totatiche. El traslado de estas reliquias marca el comienzo formal de esta devoción, pues por primera vez se establece la manifestación del sentimiento religioso del pueblo hacia las reliquias de estos mártires dentro de un templo, y con ello se formaliza el culto de hecho, aunque tuvieran que pasar muchos años para que el Vaticano lo legitimara. Las siguientes líneas nos ilustran en palabras del párroco de Totatiche en esos años, Pilar Quezada, cómo se dio el traslado de las reliquias a esta parroquia en 1933 y cómo el pueblo de esta región las aceptó y junto con la Iglesia local contribuyeron al inicio de su devoción:

> Con cohetes, repiques y procesionalmente con velas en la mano, casi todos los vecinos del rancho acompañaron las urnas a la capilla... las señoras velaron hasta las diez de la noche, y, de esa hora en adelante, los señores... hicieron guardia toda la noche. Al día siguiente, [llegaron] los restos... a la cabecera, después de la última misa... los sacerdotes tomamos las urnas, e iniciamos la marcha, sin esperar a que se acabase de reunir la gente. Pronto se hizo la procesión interminable, por gente que llegaba de Totatiche, o salía de los ranchos. La banda de música lo saludó, al salir del rancho de Cartagena, y poco después llegaron el señor Cura de Bolaños, Pbro. J. Ángel Valdés, y los presbíteros J. Jesús Becerra y Luis Álvarez y los alumnos del Seminario y una inmensa muchedumbre que difícilmente se movía cubriendo un trayecto de camino como de cinco o más kilómetros. Abría la marcha una columna de los de a caballo, de cinco en fondo; seguía la banda de música, luego las señoras rezando y cantando, y luego los señores, que pugnaban por llevar las urnas, aunque fuera por un brevísimo turno. Los cohetes y las campanas, pausadas y solemnes, con dos horas de anticipación anunciaban que se acercaba la procesión... el

padre Hernández dirigía la marcha, entorpecida por la gente misma que había llenado las calles, la plaza, el templo. Después del salmo, los sacerdotes tomaron las urnas y las llevaron, de la puerta de la iglesia... Los seminaristas con sotana, sin cota, hicieron guardia hasta las ocho de la noche, y, desde esa hora, el señor Alfredo Vázquez del Mercado organizó varios turnos entre las personas más connotadas del lugar hasta la diez y media de la noche. A las cuatro de la mañana, empezaron las misas, y, después de la última... las urnas fueron llevadas en hombros de sacerdotes y colocadas en su gaveta... (Sandoval, 1992: 182-184).

4. Devoción actual

En la actualidad, la devoción a San Cristóbal Magallanes se ha fortalecido. El 25 de mayo, día elegido para su veneración, a la parroquia de Totatiche llegan devotos de toda la región y los llamados "hijos ausentes", radicados en otro estado o en los EE. UU. Los festejos principian a las cinco de la mañana con el tronar de los cohetones y el "rosario de aurora", un recorrido por el pueblo rezando el rosario que empieza en el templo parroquial a las cinco y media y concluye poco después con una misa. A las once y media empieza la peregrinación hacia la parroquia desde la carretera, y la misa se celebra al mediodía; este horario es para los foráneos, pues la gente del pueblo tiene misa a las cinco de la tarde.

Como hemos dicho, la devoción a Magallanes fue iniciada por el pueblo, se vio fortalecida y legitimada por la Iglesia Institucional con su beatificación y canonización, y en la actualidad las acciones de la Iglesia regional junto con su feligresía la han difundido. Por ejemplo, con la creación de un museo a un costado del templo parroquial para difundir la obra e imagen de Magallanes, la Iglesia creó nuevas reliquias que han ayudado a ello. En efecto, estas reliquias, pedazos de tela en sobres y medallas que son pasados por los restos de los santos y después vendidos en la tienda del museo, han ampliado la devoción. Por ende, ya no solamente son usadas las tradicionales imágenes, sino también objetos que han estado en contacto con los restos de estos santos, por lo que la gente les tiene mucha fe para que sus plegarias sean atendidas.

Un factor importante a considerar en la difusión de esta devoción remite a la situación de esta región, compuesta en tér-

minos generales por poblaciones dedicadas a actividades rurales. Dado que las condiciones no son favorables para la producción agrícola, ésta es insuficiente para sostener a la población, hecho que ha provocado una migración constante en las últimas dos décadas hacia otras partes de la República y de modo particular hacia los EE. UU. La migración ha contribuido a difundir la devoción de este santo, ya que en sus inicios el culto era solo local, posteriormente se extendió a un ámbito regional y ahora hablamos de un ámbito transnacional, esto debido asimismo a la nueva advocación atribuida, que se relaciona íntimamente con las necesidades de la región. A San Cristóbal Magallanes en Totatiche y a San Toribio Romo en Jalostitlán, Jalisco, se les ha dado el mote de "santos polleros" [21] (Maza, 2000: 40-45), porque se les atribuyen milagros para ayudar a los migrantes a cruzar la frontera hacia los EE. UU. Relatos de los migrantes coinciden en que estos santos los han ayudado a pasar, y en el "otro lado" a solucionar sus problemas. Al llevar consigo reliquias desde México, los migrantes han ayudado a que las figuras de estos santos se estén difundiendo entre diversos grupos de ilegales de otras nacionalidades y entre los latinos residentes en los EE. UU.:

> ...una mujer, al salir de su lugar de origen rumbo a Texas, se llevó varias imágenes de los nuevos santos, en los que se encontraba una figura de San Cristóbal Magallanes y varias reliquias de San Agustín Caloca. Estando en tierra yanqui, se enteró que una amiga padecía un grave mal en las piernas. Compadecida, le prestó su figura para que le rezara, argumentando que era muy milagrosa. La enferma la puso a un lado de su cama pero por la noche tuvo una sensación rara, como si la imagen la estuviera mirando. Un poco atemorizada, la llevó a la sala y, en un arranque de nerviosismo, la cubrió con varias almohadas. Horas después, el santo apareció a un lado de su cama de pie y con las manos en su pecho. Le dijo que no tuviera miedo, que la iba a curar. Al día siguiente la mujer no tenía dolor alguno. Obviamente, "recomendó" a San Cristóbal con sus amistades, tanto gringas como mexicanas

[21] En México y El Salvador se entiende por "pollero" a la persona que se dedica a transportar o pasar trabajadores indocumentados a los EE. UU. Un sinónimo en México de este término es el de "coyote". Estos personajes no gozan de gran popularidad debido a las constantes historias de abandono de indocumentados en situaciones difíciles y a las pésimas condiciones en que los transportan, no obstante, ante la dificultad de adquirir la documentación legal para ingresar a los EE. UU., son muy recurridos a la hora de cruzar la frontera.

(Maza, 2000: 43).

Esta nueva advocación de santo de los "mojados" es un reflejo de las necesidades propias de la región, vacío espiritual que no llenaba en su totalidad otra imagen cercana. Esta situación se extiende a los estados vecinos del norte de Jalisco, como Zacatecas y Aguascalientes, de tal forma que estos santos están ocupando un lugar dejado por otros símbolos en la solución de problemas relacionados con la realidad regional. De este modo, los devotos se identifican por medio de su santo con los problemas de su región.

Conclusión

Desde las primeras décadas del siglo XX los conflictos entre la Iglesia y el Estado crecieron e involucraron a los creyentes, quienes se organizaron en gran parte del país en defensa de su Iglesia, ministros y creencias. Totatiche, enclavada en el norte de Jalisco, región que se distinguió por ser un bastión cristero, vivió únicamente la persecución del Gobierno federal; el ambiente de persecución nacional que se vivía acrecentó todavía más el vínculo de los creyentes de Totatiche con el catolicismo, ya que durante este periodo de conflictos, ser católico era una forma de resistencia e identidad.

Al continuar su ministerio en un periodo en donde el catolicismo vivía roces con el Estado, Cristóbal Magallanes fortaleció su imagen en la región; por eso, su muerte fue un hecho azaroso que dio origen a un símbolo religioso cuya importancia se refleja en el presente. El contexto de persecución religiosa de la época favoreció la aparición de mártires; en este escenario, la muerte de un sacerdote (en las condiciones señaladas) a manos de un tirano propiciaría la aparición de un nuevo mártir.

Por otra parte, las diversas leyendas que giran en torno a estos mártires posibilitan la apropiación del pueblo de estas devociones, incluso antes de la legitimidad eclesiástica, con un gran potencial para extenderse a escala nacional y hasta transnacional. En las palabras de algunos de los pobladores de Totatiche, se observa el sentimiento de propiedad, de cercanía que generan en ellos:

> ¡Imagínense nada más! Yo siento mucho agradecimiento con Dios porque nos dio un santo propio. Hay muchos santos de

> una parte y de otra, unos bonitos y otros feos. Pero el cura Magallanes es santo de aquí. Nosotros lo conocimos... (Cobián, 2000: 50).

La oración "nosotros lo conocimos" encierra rasgos de reconocimiento, apropiación, construcción identitaria, entre los pobladores de la región a partir de la figura de San Cristóbal Magallanes. La identidad es la representación que tienen tanto individuos como grupos de su posición, y su relación con otros, y que comparten un mismo espacio social. La identidad comprende como elementos centrales el poder distinguir y ser distinguido de otros grupos,

> ...definir los propios límites, de generar símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos, de configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida por sus miembros... incluso de reconocer ciertos atributos como propios y característicos (Giménez, 2004: 60s).

Asimismo, al retomar algunas líneas del cronista de Totatiche tenemos que considerar que sus palabras no hablan solamente por él, manifiestan el sentir de un grupo más amplio. Él considera la canonización de Magallanes como un regalo de Dios para sus hijos de Totatiche, por lo que se convierte en un pueblo elegido, puesto que la sangre de Cristóbal Magallanes, al igual que la de los mártires, sirvió para lavar los pecados de los pobladores de esta región; además de que ayudó al triunfo de la fe, sirvió de ejemplo para las futuras generaciones y gracias a él, el nombre de su terruño fue conocido en el mundo:

> Ciertamente en todos los lugares de origen de cada uno de los nuevos Santos, se vivían momentos de santo orgullo, porque uno o varios de sus hijos ingresaban en la lista de los Santos universales de la Iglesia Católica, pero en Totatiche era diferente. Ahí vivimos más intensamente ese momento de la madrugada del 21 de mayo, San Cristóbal Magallanes Jara con su vida ejemplar, había logrado internacionalizar el nombre de nuestro pueblo, por el hecho de ser el titular del grupo de los nuevos santos, y por esa razón, sólo el origen de él fue mencionado por el Papa; Totatiche Jalisco... el Sr. Cura Magallanes el primer sacerdote nacido en Totatiche, es señalado por Dios para que implante con su vida ejemplar un cambio radical; una perspectiva ilusa, tal vez, para él al principio, pero que, conforme fue pasando el tiempo se con-

virtió en una realidad: mirar al final de sus días a una sociedad totatichense, cien por ciento cristiana, cuya fama y ejemplo habían transcendido nuestras fronteras... (Valdés, 2003: 234).

En Jalisco se encuentra el mayor número de mártires canonizados de la persecución religiosa, pero Cristóbal Magallanes, en el norte del estado, sirve de ventana para acercarnos a las manifestaciones de las condiciones económicas, geográficas, sociales, culturales y religiosas que existieron en la región, y que en cierta forma permanecen hasta nuestros días.

Fuentes consultadas

Archivos

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG)
Archivo Histórico Museo Cristero Ing. Efrén Quesada Ibarra (AHMC)
Archivo Parroquial de Totatiche, Jalisco (APT)

Bibliografía

Cardoso, Joaquín (1958). *Los mártires mexicanos*. México D. F., Buena Prensa.

Ceballos, Manuel (1991). *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México D. F., El Colegio de México.

Cobián, Felipe y Vera, Rodrigo (2000). "Imagínense nomás gracias a Dios ya tenemos", en: *Proceso* (México) No. 1224.

Correa, Leonor (2006). "Espacios, imágenes y retórica de las devociones", en: *Historia y Grafía* (México) No. 26, pp. 9-17.

De Hijar, Tomás (1999). "Beato Cristóbal Magallanes Jara (1869-1927)", en: *Semanario* (periódico de la Arquidiócesis de Guadalajara, México), noviembre 1999.

Giménez, Gilberto (2004). "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en: Valenzuela, José Manuel. *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana (México), El Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés.

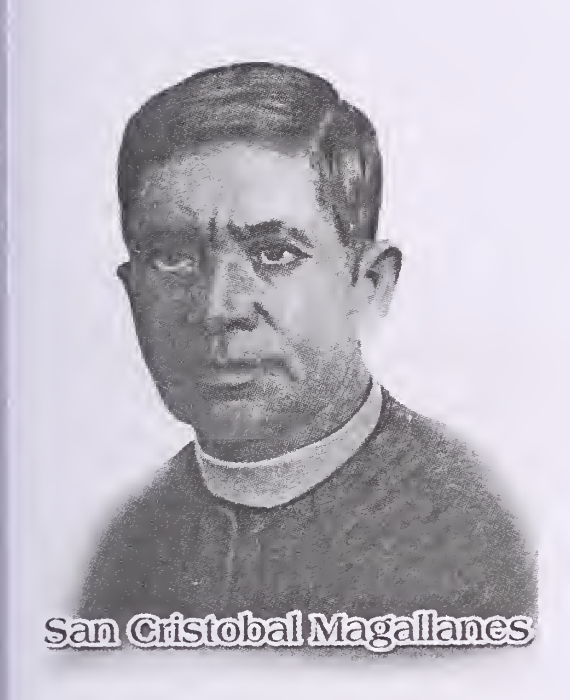
González, Fernando (2001). *Matar y morir por Cristo Rey*. México D. F., UNAM-Plaza y Valdés.

Guzmán, Fernando (2002). "Santo Toribio Romo: un símbolo regional". Tesis de maestría. México, CIESAS-Occidente.

Legorreta, José de Jesús (2000). *La Iglesia Católica y la política en el México*

de hoy. México D. F., Universidad Iberoamericana.
Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de America Latina*. Madrid, Pontificia Universidad Católica del Perú-Editorial Trotta.
Maza, Verónica (2000). "Santos polleros", en: revista *Milenio* (México) No. 166.
Meyer, Jean (2000). *La cristiada*. México D. F., Siglo Veintiuno Editores, 3 vols.
Quezada, José Pilar (1969). "Los últimos días del siervo de Dios Cristóbal Magallanes", en: *Boletín de la Colonia de Totatiche en Guadalajara* (México) No. 23.
Reyes, Esther (1996). "Movimiento cristero: el discurso sobre los mártires". Tesina de licenciatura en Historia. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México- Facultad de Filosofía y Letras.
Sandoval, Luis (1992). *Magallanes y Caloca. Nuestros mártires*. Jalisco (México), Impre-Jal.
Sandoval, Luis (2000). *San Cristóbal Magallanes*. México, Castro Impresores.
Valdés, Esteban (2003). *Historia de Totatiche*. Jalisco (México), Secretaría de Cultura de Jalisco.

Internet
www.totatichejalisco.com
www.totatiche.com
www.proceso.com



Novenario en honor a San Cristóbal Magallanes,
Totatiche, Jalisco, mayo de 2008

La Vela Perpetua en Michoacán: fe eucarística, patria chica y poder [1] de mujeres

*Luis Murillo**

En septiembre de 1891, unos cuarenta hombres originarios de Curimeo, Michoacán, enviaron una petición a José Ignacio Arciga, arzobispo de Michoacán, en la que detallaron sus infructuosos esfuerzos de diez años por obtener un sacerdote que tuviera su residencia en su poblado, convirtiéndose de esta manera en una viceparroquia de la parroquia de Panindícuaro. Para hacer más expedito el asunto, además de demostrar que tenían los medios financieros para sostenerla, los originarios de Curimeo explicaron que durante los seis meses anteriores habían reunido entre ellos 650 pesos que les permitirían comprar todo lo necesario para los servicios religiosos, lo mismo que pagar a cuatro trabajadores que comenzaran la construcción de un templo apropiado. Hicieron notar que su motivación principal para solicitar un sacerdote era su deseo de "establecer la Vela Perpetua en [Curimeo] y así disfrutar los beneficios espirituales

---

[1] NT: "agencia" en el original en inglés. Traducción: Elizabeth Judd Moctezuma, Cehila-México.

* Universidad de Texas, San Antonio, EE. UU.

concedidos a los miembros de la Vela y tener los recursos necesarios para continuar con la construcción de la iglesia" [2].

Conocida oficialmente como la *Hermandad de la Vela Perpetua ó Adoración del Santísimo Sacramento,* la Vela Perpetua era una cofradía, una hermandad mediante la cual la Iglesia Católica promovía la adoración al Santísimo Sacramento buscando la "reparación de las culpas que Cristo recibe por la indiferencia y la maldad de los hombres". Los bienes espirituales incluían diversas indulgencias por el perdón al castigo temporal debido al pecado, la culpa, del cual ha sido perdonada [3]. En la práctica, la cofradía también ofrecía un mecanismo de generación de fondos para las necesidades de la iglesia. Como feligreses de la parroquia de Panindícuaro, los fieles de Curimeo seguramente sabían que la Vela Perpetua de Panindícuaro, instaurada en 1868, había recaudado una suma considerable de dinero [4]. A lo largo de un periodo de veinticinco años, el capítulo de la Vela Perpetua costeó en Panindícuaro impresionantes mejoras, desde artículos mundanos como varias capas de pintura para el templo parroquial, hasta otros más opulentos, como un altar principal dorado, un reloj comprado en la Ciudad de México, un órgano (en 1883) y un piano (en 1885), todos nuevos [5].

Para 1901, prácticamente las 66 parroquias y algunas de las 20 viceparroquias de la arquidiócesis de Michoacán albergaban cofradías de la Vela Perpetua, mismas que se habían constituido en un periodo de sesenta años [6]. Con base en la revisión de cientos de peticiones y cartas de las comunidades rurales a las autoridades

---

[2] Archivo Histórico Casa de Morelos (AHCM), Series Iglesia del Siglo XIX, Caja 283, Legajo 585. (A menos que se explicite, todas las citas son de las series de Iglesia del Siglo XIX del AHCM)

NT: Las citas fueron traducidas al inglés por el autor y nuevamente traducidas al español por la traductora, quien no tuvo acceso a los archivos originales.

[3] "Constituciones de la Hermandad de la Vela perpetua ó Adoración del Santísimo Sacramento que se han de observar en la Arquidiócesis de Michoacán", 06.03.1867, AHCM, Caja 836, Legajo 128.

[4] Sobre el establecimiento de la Vela en Panindícuaro, ver AHCM, Caja 825, Legajo 112.

[5] Ver los registros contables de la Vela de Panindícuaro, en: AHCM, Caja 826, Legajo 152 (1881-1886) y Legajo 155 (1886-1888).

[6] Basado en la revisión del "Libro Canon: 1900-1915", en: ACHM, Series Eclesiales del Siglo XX, Caja 80, Legajo 217. La figura de las 66 parroquias representa aquellas directamente sujetas a la arquidiócesis de Michoacán. Por variadas razones, los peticionarios de Curimeo debieron esperar diez años antes de conseguir un sacerdote, convirtiéndose al fin en una viceparroquia y fundando su propia Vela Perpetua en 1901 (*ibíd.*).

arquidiocesanas de Michoacán, de los registros financieros de las parroquias y la arquidiócesis, y de las constituciones y los registros contables de la Vela Perpetua, este ensayo detalla por qué Curimeo, al igual que tantas otras comunidades, buscaron activamente fundar cofradías de la Vela desde mediados hasta finales del siglo XIX. Para explicar la relevancia de la Vela Perpetua en la práctica católica decimonónica en la arquidiócesis michoacana, este ensayo presenta la historia de esta cofradía, su función y misión, y arroja luz sobre tres significativos fenómenos en la vida religiosa y cultural de México durante el siglo XIX.

Primero, el siglo XIX fue testigo de una notable transformación de la naturaleza y el papel de las cofradías en la vida cultural y católica mexicana, que solo recientemente se ha investigado (Rugeley, 2001; Traffano, 2007). En este proceso la Vela Perpetua se convirtió en la principal cofradía, reemplazando a las cofradías coloniales de la arquidiócesis michoacana, cuya jurisdicción se extendía más allá de Michoacán y de Guanajuato, al sur.

En segundo lugar, el auge de la Vela Perpetua revela la con frecuencia ignorada centralidad de la veneración eucarística en la práctica católica del país, que data de los tiempos coloniales, y de igual modo sus importantes contactos con la autonomía local y el prestigio en un mundo social sumamente católico.

Finalmente, el auge de la Vela Perpetua obliga a repensar el papel de las mujeres en los procesos político-religiosos. Aquí las mujeres ejercieron un poder real y un poder simbólico sagrado en un esfuerzo crítico que impactó de forma significativa tanto al mundo profano como al sagrado. Un caso de estudio conclusivo de la Vela Perpetua de Charo, un típico pueblo agrícola y ganadero en torno a los dos mil pobladores a unos veinte kilómetros de Morelia, la capital de Michoacán, une estos tres temas.

1. ¿El languidecer de una cofradía? El ascenso de la Vela Perpetua

El algún momento del decenio de 1830, y definitivamente ya para el de 1840, la diócesis de Michoacán otorgó licencias para formar asociaciones de la Vela Perpetua en su jurisdicción [7]. A diferencia de las peticiones de finales del siglo XIX de

[7] La diócesis en ese entonces comprendía un territorio sumamente vasto que incluía los estados de Michoacán, Guanajuato, Colima y parte de Querétaro y San

instauración de una asociación de la Vela Perpetua, ahora todas las solicitudes provenían de párrocos quienes resaltaban que escribían de parte de sus feligreses. Estas peticiones abarcaban un amplio rango de parroquias: algunas rurales y pobres tal el caso de Tacámbaro (1843), Huaniqueo (1846) y Zacapu (1846); centros rurales prominentes como Ario (1846) y La Piedad (1846); y también centros más urbanizados como Celaya (1843), San Miguel de Allende (1840), y hasta la catedral de Morelia (1843) [8]. Estos requerimientos subrayaban los beneficios espirituales que la cofradía ofrecía. El párroco de Zacapu incluso aludió a los conflictos armados que se estaban librando en México (1846) y la gran necesidad de oraciones. La primera solicitud existente de una comunidad, Numarán, más que de un párroco, data de 1854, y en ella los peticionarios destacan con orgullo que hay mil personas interesadas en participar de la Vela [9]. Pero excepto la de Numarán, la enorme mayoría de las peticiones para formar una cofradía de la Vela en las décadas de 1840 y 1850, son de sacerdotes.

No obstante, no todas las peticiones de los sacerdotes presentaban como única motivación razones de piedad. Así por ejemplo, el párroco de Huacana, una pobre parroquia rural del sur de Michoacán, dejó claras las consideraciones financieras detrás de la solicitud realizada en 1854, y probablemente la motivación de muchos otros párrocos. Escribió:

> Desde que llegué a este pueblo he pensado en la posibilidad de establecer una Vela Perpetua ya que los beneficios que resultan de su establecimiento siempre me han parecido de la mayor importancia, porque además de ser un medio de fomentar la piedad del pueblo, uno obtiene un seguro y más o menos generoso fondo que esta parroquia necesita mucho [muy mucho en el original] ya que la cuenta de la parroquia es increíblemente pobre [10].

Luis Potosí. Al otorgar una licencia a San Miguel de Allende en 1840, la petición más antigua encontrada en el archivo, el obispo hace notar que otras Velas habían sido formadas en la diócesis, de aquí la incertidumbre respecto a la fecha exacta de la formación de la primera Vela.

[8] Para las licencias de Tacámbaro y Morelia ver AHCM, Caja 840, Legajo 42; Celaya y San Miguel en el Legajo 44; Ario, Huaniqueo y Zacapu en el Legajo 49.

[9] AHCM, Caja 840, Legajo 57. Ver asimismo las solicitudes de Huango (1855) y Tlalpujahua (1855) en el Legajo 58, que también contiene licencias de las autoridades civiles.

[10] AHCM, Caja 840, Legajo 57.

No solo el "fondo más o menos generoso" apuntado por el párroco de Huacana apoyaba las cuentas parroquiales, asimismo algunos de los fondos de la Vela iban directamente a los propios sacerdotes. En Ario, por ejemplo, una significativa suma, ligeramente superior a los mil pesos, fue al párroco durante el periodo 1854-1862, esto sin tomar en cuenta los 628 pesos adicionales de los estipendios por misas oficiadas, otra fuente de ingresos para los párrocos [11].

El hecho de que los sacerdotes buscaran instaurar la Vela Perpetua en las décadas de 1840 y 1850, refleja los dramáticos cambios experimentados en los cincuenta años anteriores por las instituciones que sostenían la vida parroquial católica. La arquidiócesis de Michoacán rara vez distribuía dinero a las parroquias rurales, cuyas poblaciones normalmente cargaban con la responsabilidad financiera del pago de salarios al sacerdote. Los feligreses pagaban una variedad de estipendios para recibir servicios eclesiales que abarcaban bautismos, matrimonios, misas cantadas. Estas cuotas se convirtieron en una fuente crítica de ingresos para estas parroquias. Además, la comunidad mantenía y decoraba el templo, reuniendo fondos para todo, desde la pintura de las paredes hasta la compra de pinturas e imágenes.

Durante la época colonial, en numerosas parroquias las cofradías con tierras y una estructura de cuotas fueron igualmente un componente financiero fundamental de la vida parroquial, pues asumieron variadas funciones, desde la promoción de prácticas católicas particulares y el financiamiento de celebraciones comunitarias exuberantes y de gran escala, hasta la provisión de recursos financieros a sus miembros, por lo general con escasa supervisión clerical. La típica cofradía colonial en el centro de México se mantenía a sí misma con sus tierras, ganado y préstamos financieros (Brading, 1994; Taylor, 1996).

Con todo, hacia mediados del siglo XIX la gran mayoría de las cofradías coloniales habían desaparecido, y con ellas de igual forma desapareció una significativa fuente de ingresos de las parroquias. Como se relata en detalle en la historiografía de la Nueva España y de la naciente nación mexicana, varios factores contribuyeron a la desaparición de las cofradías coloniales en el centro de México. Estos factores engloban los esfuerzos del Estado a finales de la colonia y principios de la nueva república

[11] AHCM, Caja 825, Legajo 97.

por confiscar y redistribuir las tierras y riquezas de las cofradías; los esfuerzos de la Iglesia Católica española para "modernizar" la que consideraba una piedad excesivamente barroca; y años de guerra que comenzaron con la gesta por la Independencia y continuaron con la guerra de Reforma de mediados del siglo XIX [12]. La comprensión de las razones y la naturaleza de estos cambios en el sistema de cofradías, nos permite entender mejor por qué la Vela Perpetua floreció a finales del siglo XIX en Michoacán.

En la última parte del siglo XVIII, los reales oficiales españoles de la Iglesia empezaron sus esfuerzos encaminados a disciplinar las devociones populares que habían florecido entre 1648 y 1747. El Cuarto Concilio Provincial Mexicano de 1771, bajo el liderazgo de Francisco de Lorenzana (obispo 1766-1772), instituyó el marco teórico para la reforma (Brading, 1983: 5). Lorenzana arremetió contra lo que juzgó una religión popular que rayaba en superstición, con excesiva farra y despilfarro en los gastos. De ahí que ya en 1769 prohibió "toda representación en vivo de la Pasión de Cristo nuestro Redentor, palos de voladores, los bailes de Santiago... y las representaciones de Pastores y Reyes" (Brading, 1994: 163). El Cuarto Concilio Mexicano, por su parte, prohibió cualquier festividad nueva lo mismo que los banquetes, proscribiéndolos durante los tiempos de Pascua y Navidad (Taylor, 1996: 252).

Una institución clave que apoyaba estas prácticas católicas barrocas era la cofradía colonial, misma que organizaba y financiaba muchas de estas fiestas y actividades. E intentar reformar las cofradías coloniales, resultó ser una empresa en demasía difícil. Ellas comprendían organizaciones religiosas con misiones significativamente diversas. Estas misiones variaban desde las asociaciones que servían sobre todo como organizaciones funerarias, hasta aquellas que apoyaban funciones litúrgicas y auspiciaban las celebraciones religiosas; desde aquellas cuyos miembros obtenían indulgencias por su participación, hasta las que parecían una combinación de todas las anteriores (Brading, 1994: 133s). Había cofradías con membresía abierta, mientras otras estaban limitadas a determinadas castas. Las cofradías urbanas

---

[12] Sobre la desaparición de las cofradías coloniales en Michoacán, consultar la excelente discusión en Brading, 1994: 133s; Bechtloff, 1996 abarca también parte de esta región, aunque se enfoca especialmente en la zona de Pátzcuaro; Bazarte Martínez, 1989 detalla la caída de la cofradía más importante de México; Taylor, 1996 cubre las cofradías en México y Jalisco; Belanger, 1990 analiza el papel cambiante de las cofradías en Querétaro.

y rurales tendían asimismo a ser muy distintas, siendo que las urbanas fungían como una institución social elitista con enorme riqueza proveniente de las tierras y los créditos financieros. Las rurales, en cambio, eran más modestas y su riqueza se centraba de modo especial en las tierras, con un énfasis particular en el ganado (Lavrin, 1988; Taylor, 1996). Además de la variedad de cofradías que complicaba la reforma, los reformistas eclesiásticos coloniales hallaron que un avasallador número de ellas carecían de las licencias necesarias y de supervisión episcopal. Así por ejemplo, en 1794 el arzobispo Núñez de Haro de México identificó 951 organizaciones religiosas de las cuales eliminó quinientas.

De gran relevancia en nuestro debate es el hecho de que el obispo Lorenzana percibió las cofradías no como un obstáculo, sino como una forma de reforma. Para él, un nuevo tipo de cofradía permitiría una nueva forma de organizar la religión popular, eliminándole su sensibilidad barroca. Con una supervisión cercana del párroco y la devoción a un solo culto, la nueva cofradía promovería funciones sacramentales y, de manera significativa, proveería apoyo financiero directo a la parroquia (Belanger, 1990: 95s). De muchos modos, la descripción de Lorenzana encaja con la futura Vela Perpetua. Sin embargo, sus esfuerzos y los de los siguientes líderes eclesiásticos orientados a reformar la religión popular y el sistema de cofradías, chocaron con gran resistencia de las cofradías existentes.

La desaparición de las cofradías coloniales más poderosas es posible rastrearlo más bien en los esfuerzos de las autoridades gubernamentales coloniales del México independiente, tendientes a conseguir tanta riqueza de la Iglesia como les fuera posible. El proceso se inició en verdad en 1804 con la *consolidación de vales*, que en lo esencial puso toda la riqueza y las propiedades eclesiásticas bajo el control real. En Michoacán los esfuerzos organizados principiaron en 1806, y a pesar de las vehementes protestas del obispo Abad y Queipo, siguieron por varios años. Las guerras por la Independencia también cobraron una enorme factura de las riquezas de la Iglesia y de las cofradías. Los sacerdotes se percataron entonces de que las cofradías que se mantenían mediante las tierras o el ganado, estarían continuamente amenazadas. De hecho, en el decenio de 1840, cuando se empezaron a formar las cofradías de la Vela Perpetua, las coloniales que sobrevivían no eran capaces de cubrir "siquiera los costos básicos para mantener la fe" (Taylor, 1996: 314-316; cita 316).

Subsecuentemente, un largo proceso legislativo mediante el cual el gobierno liberal nacional buscó el control de toda propiedad eclesial, al igual que de las tierras comunales, culminó en la Ley Lerdo de 1856. Su artículo tercero consignó que todas las órdenes religiosas, cofradías y archicofradías, congregaciones, hermandades y parroquias, quedaban sujetas a la jurisdicción estatal y a la expropiación. En 1859, la Ley de Secularización de los Cementerios concedió a las autoridades civiles el control exclusivo de éstos. Las cofradías funerarias perdieron entonces su nicho, puesto que no podrían enterrar a sus difuntos en los cementerios de las iglesias. Ese mismo año, las Leyes de Reforma terminaron con las poderosas cofradías coloniales (Bazarte Martínez, 1989: 138).

Aun cuando las cofradías continuaron existiendo, ahora sus recursos consistían únicamente de los aportes por membresía y de donaciones voluntarias (sin que éstas representaran propiedades reales). Sus celebraciones, según el calendario litúrgico, eran modestas, se realizaban en los confines del templo, utilizando los fondos exclusivamente para propósitos religiosos y bajo cuidadosa supervisión del párroco. A principios de la década de 1850, la diócesis michoacana estipuló que los capítulos de la Vela debían recibir la aprobación de las autoridades civiles, tal como lo obligaban las Leyes de Reforma. Por eso, las peticiones de Numaran (1854), Tlalpujahua (1855), Huango (1855) y Pénjamo (1858), tuvieron todas los sellos de aprobación de las autoridades del gobierno civil [13]. La diócesis, de hecho, rechazó la solicitación original de Pénjamo de 1858 por carecer de la aprobación civil apropiada. No parece haber sido mayor problema conseguir esta aprobación. Su enfoque centrado en la piedad y su falta de propiedad real, hizo que las autoridades civiles no consideraran a la Vela como una amenaza a la sociedad moderna que deseaban construir. A diferencia de numerosas cofradías coloniales, la Vela Perpetua parecía confinada dentro de las paredes del templo parroquial. Así pues, el Estado fue un factor fundamental tanto para el declive de las cofradías coloniales como para el ascenso de la Vela Perpetua, dado el requerimiento de la aprobación estatal.

[13] AHCM, Caja 840, Legajo 57 para el requerimiento de Numarán. El Legajo 58 contiene Huango, Tlalpujahua y Pénjamo.

2. La devoción eucarística y la *patria chica* de la religión local

Varios factores explican por qué la Vela Perpetua se convirtió en la nueva cofradía devocional que llenó en Michoacán el vacío originado por el declive de las cofradías coloniales. Además de responder a las urgentes necesidades financieras y el cumplimiento de los requerimientos de las autoridades civiles, ella representó una continuidad de las prácticas en medio de los cambios dramáticos que se estaban sucediendo. La Iglesia Católica la promovió a través del ofrecimiento de indulgencias a sus miembros. Las indulgencias, y en particular las prácticas promovidas por la Vela Perpetua para obtenerlas, sintonizaron fuertemente con los componentes devocionales de las cofradías coloniales más sobresalientes y poderosas: el *Santísimo* o *Divinísimo Sacramento* (Cristo presente en la Eucaristía). Durante la época colonial, ésta fue por lo general la única cofradía en la parroquia que serviría como paraguas para otras organizaciones religiosas en el centro de México [14].

La Archicofradía del Santísimo Sacramento, fundada en Querétaro en 1665, compartió muchas de sus prácticas primordiales con la Vela Perpetua de la segunda mitad del siglo XIX [15]. Ambas organizaciones estaban abiertas a hombres y mujeres que compartían la devoción al Santísimo Sacramento como misión primordial; tenían una festividad principal que

---

[14] Sobre el Santísimo Sacramento ver Brading, 1994: 135-138; Bazarte Martínez, 1989 y Taylor, 1996: 302s. Tanto Brading como Taylor resaltan la importancia del Santísimo Sacramento, y el que las otras devociones destacadas eran a María Inmaculada (La Purísima) y a las ánimas del Purgatorio. Taylor realza el papel de la cofradía como una organización paraguas en el México central.

[15] Para una visión de conjunto de las prácticas en Querétaro, ver Brading, 1994: 136s. La práctica principal promovida en la Vela Perpetua puede encontrarse en sus constituciones. Para la plantilla constitucional de 1856, ver el "Reglamento que deberán observar los congregantes del Alumbrado y Vela continua del Santísimo Sacramento", en: AHCM, Caja 836, Legajo 112. Para la constitución de 1867, "Constituciones de la Hermandad de la Vela perpetua ó adoración del Santísimo Sacramento que se han de observar en la Arquidiócesis de Michoacán", en: AHCM, Caja 836, Legajo 128. Esta constitución fue copiada y utilizada a lo largo del siglo XIX. Finalmente, para la plantilla de 1906 ver el "Manual Eucarístico para utilidad de los socios de la Vela Perpetua del Santísimo Sacramento", en: AHCM, XX Series Eclesiales, Caja 110, Legajo 5. Los cambios se referían a constituciones posteriores que no obligaban las procesiones públicas con el Santísimo Sacramento.

compartía la devoción eucarística, misma que incluía una procesión pública del Santísimo Sacramento (la Vela celebraba la Ascensión y el Santísimo celebraba Corpus Christi); pagaban un servicio dominical mensual; impulsaban la asistencia a las fiestas centrales del calendario litúrgico; promovían la confesión y comunión; oficiaban una misa de aniversario para todos los miembros difuntos y animaban a sus miembros a asistir a los funerales. Laa obligaciones de la Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad con sede en la Ciudad de México, la mayor y más ponderosa cofradía de la Nueva España, eran similares, pero además debía cubrir el costo de las ceras para la celebración principal, al igual que los capítulos de la Vela en Michoacán.

Tanto la Vela Perpetua como el Santísimo Sacramento y Caridad, ofrecían a los católicos devotos la oportunidad de demostrar su fe como un medio para obtener la salvación de sus almas, la de aquellos que habían fallecido y la de la humanidad, crecientemente "indiferente a Cristo". Cuando los miembros de cualquiera de estas dos cofradías cumplían con sus obligaciones o realizaban algún bien especial para la comunidad, recibían indulgencias, esto es, un perdón temporal extrasacramental a los castigos debidos a los pecados, cuya culpa era redimida [16]. A diferencia de los capítulos de la Vela del siglo XIX, los miembros de la cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad de la Ciudad de México reservaban sus indulgencias como privilegios a ser disfrutados nada más por sus miembros. Más aún, disputaron el derecho de otras archicofradías de gozar de estos privilegios. Los miembros de todos los capítulos de la Vela, en cambio, disfrutaron de las mismas indulgencias contempladas en las constituciones generales.

Las indulgencias plenarias se obtenían de diferentes formas: orando con devoción al Santísimo Sacramento por un lapso de media hora; invocando a Jesucristo en el lecho de muerte, totalmente arrepentido, luego de haber recibido la confesión y comunión (Dispensa papal de 1790); asistiendo a la misa del tercer domingo, recibiendo el sacramento y orando por el *feliz* estado de la Santa Madre Iglesia (Dispensa papal de 1791); y, finalmente, participando en la procesión del Santísimo Sacramento (abarcaba a los miembros impedidos de asistir a la

[16] La siguiente discusión compara la lista de las indulgencias para el Santísimo Sacramento que se encuentra en Bazarte Martínez, 1989: 265-267, y las indulgencias para la Vela presentes en las constituciones de 1867 y 1906.

procesión por una limitación física, pero que oraban desde casa). Además, un sinfín de indulgencies parciales se ganaban al participar en los servicios y las celebraciones: siete años por recibir la eucaristía en Corpus Christi; siete años por tomar parte en la procesión de la misa del tercer domingo y la del Jueves Santo; siete años por llevar la Sagrada Eucaristía a los enfermos; y cien días por asistir al entierro de un fiel cristiano (Dispensa papal de 1673). Para promover todavía más la práctica local, se recibían cien días por asistir a las misas celebradas en el templo local, por participar en alguna procesión local y por rezar cinco padrenuestros y avemarías por los miembros de la Vela (Dispensa papal de 1749).

Este enfoque de la Vela Perpetua y del Santísimo Sacramento de la época anterior en la veneración eucarística, debe ser subrayado. A menudo, las discusiones acerca del catolicismo mexicano empiezan y terminan con la veneración de imágenes, perdiendo de vista la centralidad de la adoración al Santísimo Sacramento, devoción que se volvió cada vez más popular en el siglo XIX. Característico de los esfuerzos de las comunidades por promover la adoración eucarística en Michoacán, fue que la de Cruz de Caminos reunió 195 pesos durante un periodo de dos años para comprar una custodia en 1871 [17]. Debido a que el propósito de la custodia era mostrar públicamente la eucaristía consagrada, con frecuencia se la diseñaba con metales preciosos como oro y plata y se la adornaba con piedras preciosas. En octubre de 1868, la comunidad comenzó a recaudar dinero para pagar a un platero en Morelia. En una viceparroquia de menos de 2.500 personas, al menos un centenar de ellas donaron dinero y recursos para la compra de la custodia. Las donaciones fueron desde unos cuantos centavos a una donación única de cuarenta pesos; de igual modo, las contribuciones comprendieron partidas no monetarias que fueron desde anillos de oro a pequeños toros y ovejas [18].

Pese a una pobreza abrumadora, la comunidad destinó sus escasos recursos a la adquisición de la custodia, lo que demuestra la centralidad de la devoción eucarística. La compra de la custodia resultó en extremo importante porque en Cruz de Caminos, al igual que en el resto de Michoacán, el culto

[17] Respecto a las donaciones, ver los registros hallados en "por esta consta que el Sr. Cura Fermín Martínez…", AHCM, Caja 248, Legajo 408.
[18] *Ídem.*

público o "exposición" del Santísimo Sacramento fue cada vez más frecuente durante el porfiriato [19]. Así, entre 1864 y 1875 la arquidiócesis extendió licencias para exposiciones en Cruz de Caminos, las cuales se celebraban cada octavo y decimonoveno día del mes, así como en otros cinco o seis días seleccionados para la penitencia y durante la celebración del santo patrón. Entre 1875 y 1884, se agregaron varios días: todos los domingos por la noche; el primer viernes y el duodécimo día de cada mes; el 3, 8, 12 y 31 de diciembre, y por último, la celebración de San Antonio el 17 de enero [20]. Las exposiciones de nuevo se volvieron más frecuentes en 1884, al incluir cada jueves y el último día del mes de María [21].

Este incremento de las exposiciones no debe ser interpretado como una imposición de la voluntad de la Iglesia sobre su rebaño. En una de las pocas cartas en la que un sacerdote describe y evalúa las prácticas de sus ovejas, Jesús Infante manifestó al arzobispo en 1878 que la parroquia de Cruz de Caminos tenía "niños verdaderamente católicos". Consignó que sus feligreses celebraban la Pascua y el Corpus Christi con notable vigor, cumpliendo con todos los rituales adecuados, lo mismo que con el pago de los donativos correspondientes. Si bien de alguna manera se lamentaba de que otras festividades de Jesucristo y aquellas de María se celebraran con "más o menos" solemnidad y no siempre se pagaran los donativos correspondientes. Lo que más impresionaba al padre Infante, es que la comunidad se le acercó para tener una exposición de la eucaristía en las mañanas y las tardes durante la octava de celebración de Corpus Christi. No obstante estar a favor de esto, le confió al arzobispo haber dudado porque le parecía que sería imposible para la comunidad organizar tan larga vigilia, pues la población vivía sumamente dispersa en las montañas. Con sorpresa y alegría expresó al arzobispo que las rancherías y el pueblo de Cruz de Caminos se turnaron "acompañando a Jesús Sacramentado [y en ningún momento] se encontró su Divina Majestad solo" [22].

---

[19] Basado en la revisión de las licencias otorgadas para las exposiciones. Ver el "Libro de Licensias (sic), 1866-1882", AHCM, Caja 256, Legajo 112.
[20] *Ibíd.*, 49s.
[21] "Libro de Licensias: 1882-1900", 140, AHCM, Caja 257, Legajo 126.
[22] Ver la carta del padre Infante del 12.11.1878, que se localiza en el "Espediente (sic) promovido por los vecinos de Cruz de Caminos relativo a que se segrega esta Vicaría", AHCM, Caja 280, Legajo 512.

Esta observación del padre Infante ofrece una explicación del poder de la exposición del Santísimo Sacramento para los católicos mexicanos rurales, cual es que los asistentes a estos rituales participaban en una ceremonia íntima en la que podían experimentar una relación personal con Dios. El Santísimo Sacramento, apropiadamente consagrado, significaba la presencia real de Cristo, y cuando se presentaba o "exponía" a la adoración pública, Cristo no debía ser dejado solo. Dado el énfasis en la práctica devocional mexicana en la aceptación de lo sagrado inserto en lo material, junto con el hecho de que lo sagrado puede ser experimentado por los sentidos, la popularidad del culto al Santísimo Sacramento se torna comprensible.

Esta devoción también reveló en la comunidad rural mexicana el sentido de *patria chica*, un fuerte sentido de pertenencia y orgullo local. Como se señaló en la introducción, pueblos como Curimeo solicitaron sacerdotes para obtener una Vela Perpetua a fin de promover su práctica religiosa local. Ese hipersentido de práctica local mostró que los pueblos y las comunidades que rodeaban la parroquia, se lamentaban de que sus contribuciones financieras a la Vela Perpetua solo sirvieran para mejorar las condiciones materiales de la iglesia parroquial, y no sus lugares propios de adoración. De ahí que en las parroquias que servían a múltiples poblaciones, no fuera raro que los pueblos subordinados pidieran su propia cofradía, como ocurrió en el caso de Curimeo.

En varias ocasiones, los líderes comunitarios de Gerahuaro, por ejemplo, demandaron convertirse en una parroquia separada de Ucareo. En su solicitud para establecer en su comunidad una Vela Perpetua en enero de 1885, resaltaron que "día a día el culto al Divínisimo Señor Sacramentado crece". El arzobispo pidió a José Gutiérrez, párroco de Ucareo, le informara si había suficientes mujeres capaces de asumir las labores de *cabezas del día* y suficientes personas para guardar la vigilia desde las seis de la mañana hasta las seis de la tarde. El padre Gutiérrez concluyó que Gerahuaro, con apenas 2.500 personas, entre ellas niños, carecía de población suficiente para lo anterior, y además porque los *jornaleros* que vivían allí a menudo dejaban el pueblo para trabajar y nada más asistían a misa los domingos [23]. Gerahuaro, con todo, no se dio por vencido fácilmente, sin duda motivado

[23] Ver la carta de 10.01.1885. La respuesta del sacerdote está anexa y fechada el 23.01.1885. AHCM, Caja 282, Legajo 550.

en parte por su rivalidad con Ucareo. A principios de 1891 solicitaron de nuevo su propia Vela Perpetua, argumentando que nadie participaba en la de la parroquia "porque todo el dinero va a Ucareo" [24]. El sacerdote de San Lucas, una viceparroquia de Huetamo, en el sur de Michoacán, hizo el mismo reclamo. Sostuvo que la Vela Perpetua "ha tenido un descenso notable", pues mucha gente no quiere estar subordinada a Huetamo [25].

3. La Vela Perpetua y el poder de las mujeres

Sería un error limitar la discusión sobre el significado de la Vela Perpetua únicamente a las cuestiones de la piedad y las finanzas. El impacto de los capítulos de la Vela, especialmente en los pequeños pueblos mestizos rurales que salpicaban el paisaje del centro de México, se basaba tanto en el mecanismo financiero mediante el cual las comunidades rurales construían, restauraban y amueblaban sus templos, como en el suministro de una red social y el sostenimiento de un mundo sagrado de gran intimidad con lo divino al mantener el altar mayor, asistiendo a funerales y a la oración individual y colectiva por la humanidad. Lo que tornó notable a la Vela, sin embargo, fue la forma real y significativa en que las mujeres participaron en esta cofradía.

Como reflejo de la naturaleza patriarcal de la sociedad rural porfirista, los hombres dominaban el "afuera" de este proceso local de política religiosa, desde la cúspide del poder conferido al arzobispo Arciga, a su personal, al párroco local, a los hombres, y solo a los hombres que firmaron las peticiones de la comunidad. Las mujeres destacaban por su ausencia; parecían ser invisibles (Scott, 1988: 5). Aun así, muchas comunidades lucharon por un sacerdote varón con el fin de establecer una Vela Perpetua para recaudar fondos locales que se colectarían y mantendrían por una cofradía que la Iglesia Católica mandaba que estuviera formada por mujeres y dirigida por ellas. La Vela Perpetua, por tanto, con un núcleo organizativo de mujeres, representa un modelo de organización diferente de la cofradía colonial dominada por los hombres. El hecho de que las mujeres aparentemente dirigieran las operaciones cotidianas de la Vela, supuso asimismo que parte significativa de la riqueza local estuviera en sus manos.

[24] Ver la carta del 16.06.1891, AHCM, Caja 283, Legajo 587.
[25] Ver la carta del 04.04.1893, AHCM, Caja 283, Legajo 596.

Por último, dada la importante tarea sagrada de enmendar "las ofensas que Cristo recibe debido a la indiferencia y la malicia de los hombres", las mujeres rurales cargaron en sus hombros la responsabilidad cósmica de buscar el perdón de Dios.

El papel e impacto de las mujeres en la Vela Perpetua, han escapado a la atención de historiadores y otros estudiosos. Los estudios de género en México han demostrado que las mujeres gozaban de autonomía relativa en ciertas relaciones y poseían algún limitado, aunque real, poder dentro de la sociedad porfiriana patriarcal rural, ya sea por su propia iniciativa o como sujetos de acuerdos de reciprocidad complejos (Mallon, 1995, esp. cap. 3; Becker, Fowler-Salamini y Vaughan). Con demasiada frecuencia, sin embargo, se interpretaba que el poder "significativo" y el progreso existían en una esfera herméticamente sellada, ya fuese en lo civil o lo profano, y por ende, solo los movimientos hacia y dentro de esa esfera eran por lo general considerados en términos de mujeres con poder. Los estudiosos apuntan que "los espacios de mujeres estaban confinados a la casa y la iglesia" (Arias, 1994: 164), pero no logran apreciar la dinámica del poder y la relevancia social de los espacios "tradicionales" que ellas ocupaban dentro de las iglesias rurales, así como la naturaleza fluida de las funciones de la mujer dentro de los pueblos rurales del centro de México. La fusión de la práctica sagrada con una misión económica que se dio con la Vela Perpetua en numerosos pueblos rurales durante el porfiriato, subraya la flexibilidad dinámica de la "práctica religiosa tradicional".

Por medio de la Vela, las mujeres servían como vanguardia en la lucha cósmica por la supervivencia de la Iglesia Católica romana. En el siglo XIX, los miembros de la Vela Perpetua asumieron más y más la responsabilidad sagrada de expiar los pecados de la humanidad contra Dios, la Iglesia y contra la propia humanidad. Así, una constitución de 1906 de la Vela en Apaseo, contenía un *Acta de desagravio*, una oración de expiación que comprendía una letanía de doce súplicas con la respuesta fija de "Piedad, Señor, perdón". La lista de oraciones refleja el énfasis de la Iglesia en las mujeres para defender el mundo católico, un mundo que desde finales del siglo XIX la Iglesia percibía siempre más bajo el ataque de la modernidad y las autoridades civiles. Las doce súplicas eran:

> Por nuestros pecados, los de nuestros padres, hermanos y amigos; por los del mundo,

Piedad, Señor, perdón....
Por las infidelidades y sacrilegios, por los odios y rencores,
Por la blasfemia y la profanación de los días santos,
Por la impureza y escándalos,
Por los robos e injusticias, por los débiles y por los derechos humanos,
Por la desobediencia a la Santa Iglesia, por la violación del ayuno,
Por los crímenes de los esposos, el descuido de los padres, las faltas de los hijos,
Por los ataques contra el Romano Pontífice,
Por la persecución de los obispos, sacerdotes, monjes y monjas, vírgenes sagradas,
Por los insultos contra nuestras imágenes, la profanación de los templos, los abusos en contra de los sacramentos y delitos hacia el augusto Tabernáculo,
Por los delitos de la prensa impura y blasfema; por las horrendas maquinaciones de las tenebrosas sectas,
Por los temerosos de Dios que vacilan, por los pecadores que se resisten a la gracia de Dios, y para todos aquellos que sufren [26].

Al examinar estas súplicas, se observa que la Iglesia Católica claramente estima que los hombres son la fuente de múltiples problemas para la humanidad y son las mujeres las responsables de orar a Dios por su ayuda y perdón. Mientras las súplicas de apertura las llaman a reconocer sus propios pecados, son los maridos quienes cometen delitos, los padres quienes descuidan a sus familias y los hijos —no las hijas— quienes presentan fallas. Las mujeres estaban en la vanguardia sagrada como suplicantes preferidas por Dios.

Además de la expiación por los malos comportamientos, como robos e injusticias, ellas piden ayuda contra los ataques a prácticas específicas. En particular, buscaron ayuda para seguir con algunas de las prácticas más tradicionales y para-litúrgicas de la fe católica que fueron objeto de intenso escrutinio por parte de los críticos modernos. Estas prácticas incluían el ayuno, la exaltación de los santos, la veneración de las imágenes y a María Inmaculada; y todas fueron promovidas activamente por la Iglesia a finales del siglo XIX. Las mujeres mexicanas rurales, pobres en su mayoría, también cargaron con la responsabilidad

[26] "Manual Eucharístico (sic) para utilidad de los socios de la Vela Perpetua del Santísimo Sacramento", AHCM, XX Series Eclesiales, Caja 110, Legajo 5.

cósmica de buscar el perdón para un conjunto de ataques contra la propia Iglesia: desde "atentados contra el Romano Pontífice" hasta "la persecución de los obispos, sacerdotes, monjes y monjas". Estos ataques provenían de los gobiernos y de una "prensa blasfema".

La relevancia de las mujeres igualmente se presentó en la organización de la Vela, su misión y las obligaciones primordiales hacia sus miembros. La capacidad de la cofradía de generar riqueza derivaba de estas características. A lo largo del siglo XIX éstas se modificaron poco en la arquidiócesis de Michoacán, puesto que varias constituciones, como las de 1856, 1867 y 1906 demandaron los mismos requisitos, con pocas excepciones notables, e incluso indicaron los mismos días para las celebraciones principales. Haciéndose eco de la visión del obispo colonial Lorenzana, las cofradías de la Vela trabajarían bajo la estrecha supervisión del respectivo párroco y estarían dedicadas a un culto. La misión fundamental de la Vela Perpetua la constituía la adoración al Santísimo Sacramento, que en la práctica significaba que una vez al mes los miembros tenían que *velar*, vale decir orar con una vela encendida delante del Santísimo Sacramento durante media hora, y pagar una cuota nominal —medio real en 1867, seis centavos en 1906— para cubrir los costos de las ceras y otros gastos de la cofradía.

Idealmente, con suficientes miembros la Vela se aseguraría de que el Santísimo Sacramento estuviera acompañado todos los días de seis de la mañana a seis de la tarde con cambios cada media hora, y por consiguiente se acercaría a la adoración perpetua. Para que hubiese un miembro disponible cada media hora, la Vela necesitaría cerca de ochocientos miembros para completar su misión. De ahí la referencia en la petición de Numarán, de que había más de mil personas dispuestas a unirse, y el cuestionamiento persistente del arzobispo a finales del siglo XIX de si una comunidad era lo suficientemente numerosa como para sostener una Vela Perpetua. En realidad, sin embargo, la Vela nunca contó con el número de miembros ideal, por lo que ellos cubrirían varios turnos o la vigilia nada más se realizaría en días indicados.

El párroco era el miembro fundador y líder titular de la Vela Perpetua. Entre sus múltiples tareas estaban las de citar a todas las juntas generales y presidirlas, promover la Vela en la comunidad y asegurarse de que los miembros cumplieran las reglamentaciones. Además de celebrar las misas de la Vela y

presidir la celebración anual, debía cerciorarse de que hubiese una exposición del Santísimo Sacramento cuando alguien enfermaba gravemente y que los miembros siguiesen los ritos apropiados durante estas exposiciones. Asimismo, examinar los libros de contabilidad anualmente y presentarlos para su revisión a la arquidiócesis.

Las constituciones de la Vela Perpetua consignaban que los hombres y las mujeres de más de diez años y "de buen carácter", podrían ser miembros de la cofradía. No obstante, las mujeres solo podían *velar* durante el día y los hombres no podían orar durante el día con ellas. Limitaban los días fijados para los hombres al Jueves Santo, Corpus Christi y la Ascensión —o sea, los días de adoración más importantes para la cofradía—. La donación para los hombres en estos días era de dos reales en 1867 y veinticinco centavos en 1906. Sin embargo, con el permiso del párroco podían participar diariamente en las vigilias de la noche, entre las seis y las nueve. Al final del siglo XIX, en la arquidiócesis de Michoacán casi todos los capítulos de la Vela tuvieron hombres y mujeres como miembros, y por lo general las mujeres obtuvieron más dinero que los hombres [27].

En el contexto de la sociedad mexicana, la división del trabajo de la Vela, donde las mujeres oraban durante el día y por la noche los hombres, hacía eco de la antaña preocupación de la Iglesia en el país de evitar citas privadas bajo el pretexto de la práctica devocional. Al mantener separados a los hombres de las mujeres, la solemnidad de la devoción eucarística se preservó intacta. Esta división sexual se enraizaba en la práctica de la adoración perpetua del Santísimo Sacramento en la Europa del siglo XVII, adoración que a su vez se inició en el siglo XII. En el concilio de Trento (1545-1563) la Iglesia Católica reafirmó la adoración al Santísimo Sacramento, e incluso promovió la adoración pública para contrarrestar las críticas protestantes a la transubstanciación [28]. Un siglo más tarde, en 1641, el barón Renty estableció en Francia una asociación de mujeres para orar perpetuamente delante del Santísimo desde el amanecer hasta el anochecer. El modelo del barón Renty para la cofradía se extendió con lentitud a lo largo de Europa y empezó a incluir a los hombres cuando la práctica de la adoración perpetua se amplió para abarcar las horas de la tarde (McMahon, 1907).

[27] "Libro Canon de las Parroquias 1881-1899", AHCM, Caja 257, Legajo 126.
[28] Ver el Decreto del 11 de octubre de 1551.

Esta devoción resurgió a finales del siglo XVIII, cuando varias cofradías la generalizaron, de modo especial entre las mujeres de las zonas urbanas.

Las constituciones de la Vela en la arquidiócesis michoacana establecieron que idealmente treinta y un mujeres, una para cada día de los meses más largos, formarían el núcleo organizativo de la Vela Perpetua. Estas mujeres, conocidas como *cabezas del día* y aprobadas inicialmente por el párroco, reclutaban a otras mujeres de la comunidad para participar en las vigilias de media hora. Las cabezas del día, además, hacían una lista de estas mujeres y colectaban el dinero del día del que eran responsables. Las treinta y un mujeres, a su vez, elegían todos los años entre ellas una líder, la *Hermana Mayor*, durante la asamblea general realizada el día siguiente de la celebración principal. La Hermana Mayor mantenía la organización y con tal fin le incumbían numerosas responsabilidades: llevar un registro de todos los miembros; informar al sacerdote cuando un miembro enfermaba de gravedad con el fin de exponer el Santísimo Sacramento; visitar todos los días el templo para cerciorarse del buen comportamiento de los miembros y de la conservación de los adornos de uso exclusivo de la Vela para sus celebraciones.

El éxito relativo de la cofradía de la Vela dependía en gran parte de la motivación y posición de la Hermana Mayor y de las cabezas del día dentro de la comunidad. Si bien la posición social ayudaba, igualmente era decisiva la personalidad de la mujer, como se vio en el Tzintzunzan posrevolucionario, donde la popularidad de una cabeza de día cumplió un papel relevante en el aumento del número de mujeres que asistían a la vigilia determinados días (Foster, 1948: 203).

En las cofradías de la Vela, sin embargo, la distribución de los fondos no dependía de la Hermana Mayor. En la misma reunión en la que las cabezas del día la elegían, también nombraban una *tesorera*. Ésta recogía cada día los dineros entregados a las cabezas del día por las *veladoras*, y mantenía un libro de cuentas de los ingresos y egresos de la Vela. En esencia, la tesorera era el banco de la Vela. Ella pagaba los gastos cotidianos, los cuales comprendían las ceras necesarias para la misa del tercer domingo, las vigilias diarias y la exposición del Santísimo Sacramento para los enfermos graves. Además, retribuía al sacristán por los servicios de la Vela y pagaba los estipendios del sacerdote, al igual que las cuentas de la parroquia para la misa dominical y las exposiciones del Santísimo Sacramento. Por último, cancelaba

los gastos extraordinarios, a saber todos aquellos que excedían los diez pesos. La autorización de estos gastos extraordinarios correspondía a la *junta menor*, conformada por la Hermana Mayor, la tesorera, el párroco y un secretario [29]. Los gastos cuyos importes eran significativamente cuantiosos, o bien aquellos que el párroco consideraba fuera de las reglamentaciones, requerían la autorización de la arquidiócesis.

De acuerdo con las primeras constituciones de la Vela Perpetua, sus mayores gastos anuales fueron para la celebración de la Ascensión de Cristo en el mes de mayo. Si se disponía de los fondos suficientes, tal celebración comprendía una exposición del Santísimo Sacramento durante cuarenta horas, misma que comenzaba el día de la Ascensión y terminaba el domingo siguiente; una misa especial cantada y una procesión que llevaba al Santísimo por las calles después de la misa el día de la Ascensión. Las solicitudes de licencias anteriores a la década de 1840 estipulaban una procesión pública por las calles, pero, con las Leyes de Reforma que prohibieron dicha actividad, durante la segunda mitad del siglo XIX el Santísimo Sacramento fue llevado en procesión dentro del templo. El día siguiente de esta celebración principal, los miembros de la Vela tenían una misa de réquiem para aquellos miembros que habían fallecido durante el año. El resto del año, los miembros pagaban una misa cantada cada tercer domingo de mes. Para los miembros al borde de la muerte, sufragaban una exposición del Santísimo Sacramento, y si esto no era posible, costeaban una misa el día posterior a su fallecimiento.

Al final de la lista de los deberes de la Hermana Mayor, casi como una idea de último momento, aparecía la responsabilidad de asegurar que

> ...el altar del Sagrario [el contenedor en el que se custodiaba el Santísimo Sacramento] en la iglesia donde tiene lugar la vigilia se encuentre decentemente adornado y el proveer los

[29] El secretario parece haber tenido una posición sin poder, además de que era objeto de cierta confusión. En efecto, la Constitución de 1867 establece un secretario que asista a las reuniones y registre las *actas* de la *junta mayor* y los acuerdos de la *junta menor*. Asimismo, sostenía y supervisaba a los *veladores* varones e informaba del comportamiento de éstos a la Hermana Mayor. Las constituciones de 1906, en cambio, asignan el cargo de secretario a una mujer y coloca a los *veladores* varones bajo la supervisión directa del párroco.

fondos necesarios, cuando la contabilidad de la parroquia no lo permita [30].

Rápidamente las asociaciones de la Vela se valieron de esta condición bastante inocua para una variedad de proyectos, como un cáliz en oro chapado que los feligreses de Chucándiro compraron en 1855 porque no había dinero en la cuenta de la parroquia [31]. Aquí reside una de las razones primordiales del éxito de la Vela Perpetua: era una institución en la que los recursos locales permanecían en la comunidad y ésta podía decidir cómo el dinero debía ser gastado, con la aprobación, por supuesto, del párroco. A finales del siglo XIX, la Vela se convirtió en una institución vital para el financiamiento de las iglesias locales en el Michoacán rural.

De esta manera, a las mujeres de la Vela incumbía la responsabilidad sobre condiciones significativamente relevantes de la práctica católica local, como el mantenimiento del templo, la promoción del bienestar social y el ayudar a velar a los muertos. Asimismo, sus responsabilidades abarcaban temas globales, orando por las resoluciones para proteger su Iglesia y su fe. En fin, tuvieron responsabilidad en un nivel cósmico, no solo tocante a su propia salvación, sino también la de la humanidad. Los documentos de archivo apenas nos brindan una idea de sus responsabilidades más espirituales, mientras que los esfuerzos para reconstruir los templos locales y las prácticas se han documentado mejor, como en el caso de la Vela Perpetua en Charo, Michoacán.

4. Charo: las mujeres de la Vela reconstruyen una parroquia

En una sala detrás del altar en el templo parroquial de Charo, hay una foto descolorida de padre Agustín Cortés, quien sirvió en esa parroquia por muchos años en el siglo XIX. La foto es parte de un memorial al padre Cortés por todo su trabajo para revitalizar la parroquia. En particular, resaltan las mejoras

[30] "Constituciones de la Hermandad de la Vela Perpetua ó adoración del Santísimo Sacramento que se han de observar en la Arquidiócesis de Michoacán", AHCM, Caja 836, Legajo 128.
[31] Ver la carta de 30.06.1855, AHCM, Caja 840, Legajo 59.

hechas al templo durante su gestión como párroco. No obstante, un análisis de los registros financieros de la parroquia y de los de la Vela Perpetua, muestra que gran parte de la riqueza utilizada para la compra de diversos ornamentos para al templo lo mismo que el financiamiento para las mencionadas mejoras provino de la Vela. En Charo, al igual que en otras parroquias, la Vela sufrió una notable transformación, de una cofradía que primordialmente empleaba sus recursos en eventos cotidianos dentro de los límites de sus mandatos, a una que de modo creciente financiaba actividades extraordinarias y proyectos.

Charo constituyó un capítulo de la Vela a finales de 1860. Durante el período inicial hasta 1874, la escasez de recursos limitó sus actividades, ya que la cofradía apenas cubría sus propios gastos[32]. Esta falta de ingresos no puede atribuirse a inestabilidad dentro de la organización, puesto que el capítulo tenía un núcleo relativamente estable de treinta cabezas del día. La lista de cabezas de Charo a comienzos de 1865 incluye veintidós de las de 1860, lo que demuestra una notable continuidad. Sin embargo, los años de la guerra y la depresión económica que azotó el centro de México desde 1865 hasta 1871, se hicieron sentir en la cofradía. La contabilidad de estos años se descuidó. Así, durante muchos meses de 1865 y 1866 no hubo un listado de cabezas del día, y en algunos meses en este mismo periodo hubo nada más ocho. Con todo, a mediados de 1871, entre las doce cabezas había seis que eran miembros originales desde septiembre de 1860: Juana Calderón, Juan Vidal, Sacramental Ramos, Margarita Rojas, Santos Romero e Ynosencio Ortiz. Tal estabilidad garantizó la continuidad de la Vela durante estos años difíciles, porque los miembros se enfocaron en su misión espiritual y el trabajo. Desde principios de 1872 el número de cabezas del día creció a dieciséis, con nueve mujeres y siete varones. El ideal de treinta y un cabezas rara vez se alcanzaría durante los siguientes cuarenta años. En el transcurso del siglo XIX, el liderazgo administrativo, sin embargo, lo siguió ejerciendo una mujer.

Entre 1860 y 1875, los ingresos de la Vela de Charo fluctuaron desde apenas 10 pesos mensuales durante los años de vacas flacas a 35 pesos durante la década de 1860 y principios de la de 1870, con un ingreso promedio inferior a 190 pesos anuales.

---

[32] La siguiente información está tomada del "libro en donde constan cuentas de cargo y data de la hermandad de la Vela Perpetua en esta Parroquia de Charo (Sept. 1860-junio 1874)", Archivo de la parroquia de Charo.

Doña Rosario Gaitán sirvió hábilmente como tesorera la mayor parte de la década de 1860, adquiriendo los elementos básicos que incluían los óleos y las ceras por un total de 30 a 50 pesos al año, y los recursos para una misa especial cada tercer domingo del mes a 8 pesos la misa para una total de 96 pesos anuales. Hubo además gastos menores, como el ocasional de un peso dado por la exposición del Santísimo Sacramento para un miembro enfermo de gravedad.

De 1860 a 1875, el gasto mayor y más relevante fue el costo asociado a la celebración principal de la Ascensión de Cristo. Estos gastos variaron de manera considerable, desde un mínimo de 28 pesos durante los años de guerra en el decenio de 1860 y mediados de la depresión económica en el de 1870, a un máximo de 67 pesos en 1862, apenas dos años después de la fundación de la cofradía. Los gastos de la Ascensión abarcaban los estipendios para una misa así como una procesión dentro del templo parroquial, ambas acompañadas por músicos y cantores especialmente contratados. A causa de sus ingresos limitados, la Vela recurrió a un gasto deficitario durante estos años para pagar la celebración, cancelando poco a poco su deuda en el transcurso del año.

A finales de la década de 1870, sin embargo, se percibió un débil eco de la época colonial toda vez que la celebración principal se convirtió en una cada vez más elaborada. Los miembros de la Vela Perpetua decoraban cada altar del templo con plata fina, papel de "China" calado y flores de colores brillantes. Ya en 1876 las mujeres incorporaron castillos de fuegos artificiales, un mecanismo popular y tradicional para marcar el tiempo sagrado y añadir prestigio a la cofradía [33]. La popularidad de los fuegos artificiales, sin duda, impulsó las donaciones en los meses anteriores a la celebración y atrajo a más gente a la fiesta. Los ingresos de la Vela de Charo empezaron a incrementarse en 1879 y sus miembros decidieron gastar más en la celebración de la Ascensión de Cristo. A los habituales cinco pesos por pólvora y fuegos artificiales, se agregaron 32 pesos para la música y los cantores, entre ellos dos cantores traídos de la cercana capital de Morelia con un costo de once pesos. Ésta era una suma importante, si se considera que el salario mensual del párroco

[33] "Copia de las cuentas de Cargo y Data de la Vela Perpetua de Charo, 1871-1879", AHCM, Caja 826, Legajo 120. Acerca de la importancia de los fuegos artificiales en las celebraciones modernas en Michoacán, ver Brandes, 1988: 110-127.

promediaba los 30 pesos. Los gastos aumentaron de nuevo en 1882, gran parte de ellos por la música y los cantores: 18 pesos para los cantores de Morelia y otros 18 para los de Charo, lo que evidencia cierto orgullo del talento local. La Vela asignó además 13 pesos a la compra de materiales para elaborar flores con la finalidad de decorar la iglesia.

Entre otros gastos nuevos se aparece uno menor para la publicación de 200 ejemplares del soneto *No me mueve mi Dios para quererte,* de solo tres pesos. El poema, según se informa, escrito en Charo a principios del siglo XVII, se convirtió en una de las pocas obras literarias del Nuevo Mundo aceptada como parte del canon de poesía española [34]. La publicación de un poema que expresa un amor ardiente e incondicional a Jesucristo, recordaba a los feligreses a aquellos héroes religiosos locales cuyo trabajo misionero sentó el fundamento de su identidad católica. Luego, este recordatorio o memorial debe ser visto en el contexto de los esfuerzos de los gobiernos locales y estatales para promover a los héroes liberales mediante eventos cívicos como el del Cinco de Mayo. En efecto, inventando nuevas tradiciones los gobiernos estatales y locales esperaban cultivar una identidad cívica que eclipsaría y, eventualmente, sustituiría las identidades católicas.

Lo cierto es que durante los primeros años del decenio de 1880, la identidad católica influyó de manera creciente en Charo a través de la celebración más compleja de la Vela Perpetua, misma que rivalizaba en el costo y los símbolos ideológicos con el festival del Cinco de Mayo, realizado a principios de mayo en Morelia, la ciudad capital del estado. Así, los gastos por la música, los cantores y fuegos artificiales de ambas celebraciones, fueron similares [35]. La pompa siempre mayor de la fiesta principal de la Vela Perpetua, reflejaba y motivaba un enorme aumento de los ingresos de ésta.

A finales de la década de 1870 ocurrió un cambio en la dirección de la Vela en Charo, cuando las mujeres superaron a los hombres dos a uno en los *cabezas del día.* Esta proporción se mantendría durante el resto del siglo, con pequeñas excepciones.

---

[34] Durante el porfiriato, el autor del poema era desconocido. En la actualidad, los estudiosos afirman que fray Miguel de Guevara, uno de los agustinos originales de esta área, escribió el poema. En un típico acto de cooptación posrevolucionario, el gobierno local construyó un memorial al poema en la plaza principal de Charo.

[35] Ver los gastos de la Junta Menor Patriótica de Morelia de 1882 en el *Periódico Oficial* del gobierno del estado de Michoacán de Ocampo, 01.07.1882, p. 2. Para los de la Vela, véase la siguiente nota.

El nuevo grupo de liderazgo incluía a dos hermanas, Bonifacia y Juana Gavilán, y a Siprana Salguero, cuyas familias eran de antiguo linaje y *muy conocidas* en Charo [36]. Delfina Cortés, Eulogia Bailón y las hermanas Juana y Josefa Guzmán, eran parte de una familia extendida que llegó a Charo hacia finales de la mencionada década y administró con cierto éxito una tienda general local. Josefa y Juana se convirtieron en *cabezas* al finalizar 1879, mientras Delfina pasó a ser la *tesorera* en 1880, puesto que ocuparía por más de veinte años. Ellas, junto con Francisca Rojas, Felícitas López, Rita Almodóvar, Margarita Carretilla, Sacramenta Ramos y María Zavala, entre otras, fueron parte del grupo de mujeres, lo que evidencia la amplitud de la participación femenina en el capítulo de la Vela Perpetua de Charo. Algunos de los varones fueron Rosario Villaseñor, Santos Ramos, Gerónimo Celaya, Patricio Ninebre, Toribio Salguero e Ignacio Soreque, así como el párroco Agustín Cortés.

En junio de 1879, el tesorero de la Vela de Charo había colectado 416 pesos para ese año, el doble que el anterior. En un lapso de dos años, la cofradía de nuevo duplicó sus ingresos, alcanzando más de 1.200 pesos disponibles en mayo de 1883 [37]. Durante los siguientes veinte años, generalmente la Vela tuvo excedentes de más de 200 pesos, promediando un ingreso superior a 650 pesos [38]. En parte, este crecimiento reflejó la expansión demográfica y económica que experimentó Michoacán durante el porfiriato. El más estable y pacífico modus vivendi que caracterizó las relaciones Estado-Iglesia porfirianas, brindó a las comunidades la oportunidad de reinvertir sus recursos en la recuperación, el mantenimiento y la promoción de la identidad local y las prácticas religiosas, aunque con la advertencia explícita de que la legitimidad de la élite gobernante no podía ser impugnada.

[36] Los nombres de las *cabezas* se encuentran en el Libro N. 2, "Libro que manifiesta las limosnas que se han recibo de los hermanos de la Vela 1875-1883", Archivo de la parroquia de Charo. Los libros no mencionan quién era la Hermana Mayor. La situación de las distintas familias se basa en varias entrevistas con María Luisa Guzmán, sobrina nieta de Josefa Guzmán, en Morelia, en febrero de 1995.

[37] Basado en la comparación de cifras de la "Copia de las cuentas de Cargo y Data de la Vela Perpetua de Charo 1871-1879", AHCM, Caja 826, Legajo 120; y de la "Copia de las cuentas... 1882-1883", AHCM, Caja 827, Legajo 144.

[38] Los promedios tomados para los años 1879 a 1900 de varias cuentas de la Vela Perpetua: AHCM, Caja 826, Legajos 134 (1879-80), 141 (1881-82), 148 (1884-5), 151 (1886-87); y Caja 828, Legajos 162 (1888-89), 168 (1889-92), 171 (1893), 174 (1894-95), 175 (1895-97, 1899-1900).

No obstante, como se señaló antes, los mecanismos mediante los cuales las comunidades colectaban y distribuían el dinero cambiaron de forma dramática durante el siglo XIX. De este modo, las cofradías de Charo que sobrevivieron a las reformas de finales del período colonial y principios del nacional, fueron exclusivamente piadosas y dedicadas a la oración, sin tenencia de tierra y con pocos activos financieros. En el caso de otras cofradías devocionales de Charo en el periodo posindependentista, como la del *Señor* (Sagrado)*Corazón de Jesús, La Purísima* (Concepción de María) y el *Señor San José,* con presupuestos anuales que rara vez superaban los 50 pesos, sus miembros —que comprendían a muchas de las cabezas del día de la Vela— gastaron sus recursos casi nada más en las misas y cuotas para mantener sus respectivas cofradías solventes a lo largo del porfiriato [39]. Estas cofradías autosuficientes y de subsistencia, se hallaban también en otras parroquias, como era el caso del *Apostolado de la Oración* y la *Archicofradía de la Guardia de Honor*, con capítulos en varias parroquias de la arquidiócesis michoacana [40].

En general, sin embargo, en numerosas parroquias la cofradía de la Vela fue la única. De manera semejante a lo que sucedía en otros pueblos de la arquidiócesis, la cuenta financiera (*fábrica espiritual*) de la parroquia de Charo disponía de poco dinero para invertir. Rara vez logró colectar más de siete pesos al mes [41]. Estas magras donaciones revelan la comprensión local de que los recursos obtenidos de las comunidades rurales debían, además, ir a la ciudad para apoyar la fundación del seminario, el mantenimiento de la burocracia y los gastos de la catedral de Morelia. Un frustrado obispo Arciga, reprendió en 1890 a sus sacerdotes por sus pobres registros contables, dando cuenta de

---

[39] "Cuentas de cargo y data de la Fabrica de la Parroquia de Charo...", AHCM, Caja 890, Legajo 498. La contabilidad de Charo era de algún modo distinta a la de otras parroquias, dado que los aportes por los bautismos y matrimonios no estaban incluidos, aunque sí los de los entierros.

[40] Ver el "Libro del Canon de las parroquias y Vicarias 1881-1899", AHCM, Caja 257, Legajo 126. La arquidiócesis también realizó en 1896 un censo de las parroquias y viceparroquias que pedía, entre otras cosas, un listado de cofradías. Desafortunadamente, apenas 10 de las 80 unidades administrativas fueron localizadas. De esas 10, todas tenían capítulos de la Vela, si bien cinco tenían un único capítulo.

[41] "Libro de la Fabrica Espiritual de Charo, 1871-1899", Archivo de la parroquia de Charo.

la reducción general de las donaciones al arzobispado, reducción que esperaba revertir [42].

Entre 1880 y 1900, las nuevas cabezas del día de la Vela Perpetua de Charo buscaron enérgicamente ampliar y expandir su mandato de mantener el altar principal, invirtiendo la mayor parte de los fondos en la celebración principal. De ahí que durante estos veinte años fue poco lo que la Vela no reparó, amuebló, compró o construyó en el gran templo parroquial del siglo XVII, el cual dominaba el paisaje local. La iglesia había sufrido años de abandono cuando el conflicto Estado-Iglesia, por lo que necesitaba de cuantiosas reparaciones. Además, en 1858 un terremoto dañó la estructura y destruyó muchos de los ornamentos sagrados [43]. Los proyectos iniciales de la cofradía parecieron encajar muy bien dentro del mandato establecido para mantener el altar principal. El primero de estos comprendió el retoque y la reparación de las sillas del santuario, junto con la compra, en 1879, de una alfombra bordada en oro por un total de 96 pesos. En fin, la Vela sencillamente construyó un nuevo santuario. En 1881, pagó 86 pesos por una segunda custodia.

Dado el énfasis local en las demostraciones elaboradas y suntuosas de devoción, la Vela Perpetua se propuso incrementar el esplendor dentro del templo de distintas formas, y en 1882 destinó 348 pesos para los ornamentados candelabros de cristal [44]. Asimismo, los miembros acordaron comprar candelabros de metal decorativos que iluminaron aún más el templo. Esa luz se reflejó en las variadas nuevas cruces y alumbró el nuevo lienzo de satén púrpura que envolvía el altar principal, todos ellos comprados con fondos de la Vela. En 1889, la cofradía igualmente costeó la reconstrucción del altar mayor y una barandilla protectora alrededor de la imagen de la Virgen de Guadalupe y, en un nivel más mundano, gastó 458 pesos en la reparación de muchas de las ventanas rotas que databan del terremoto [45]. Un altar a La Purísima por 450 pesos fue pagado por la Vela en

---

[42] Ver esta carta en AHCM, Caja 190, Legajo 314.

[43] En cuanto a las condiciones de la iglesia a mediados del siglo XIX, ver José Guadalupe Romero, "Noticia para formar la Estadística del Obispado de Michoacán", en: *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* (1862), p. 629.

[44] "Cuentas de cargo y data... 1871-1879", AHCM, Caja 826, Legajo 120.

[45] "Cuentas 1889-1891", AHCM, Caja 828, Legajo 167.

1897 [46]. Al añadir y reparar los altares menores, la Vela promovió una devoción votiva multivariada en Charo, que incluyó la localmente reconocida imagen milagrosa del Cristo en la Cruz de tamaño natural, *El Señor de la Lámpara*, así como la de María Inmaculada [47]. Ahora, los fieles también podían apreciar las finas cortinas y nuevas decoraciones, ambas de seda, que rodeaban el trono del Señor de la Lámpara. Las ceremonias litúrgicas y las principales festividades adquirieron una renovada dimensión con un palio elaborado, un dosel de tela ornamental bajo el cual el párroco caminaba dirigiendo las procesiones dentro del templo.

La Vela se aseguró de que se exaltaran todos los sentidos y contribuyó en 1884 y 1885 a la compra de un órgano, gastando 456 pesos en una primera cuota y 210 pesos en la siguiente [48]. Quizá, la compra del órgano fue un intento por recuperar los años gloriosos de la práctica religiosa, cuando los agustinos fundaron un coro que se hizo famoso en toda la arquidiócesis, y cuyas composiciones todavía se escuchaban en Charo. A principios del siglo XX la parroquia buscó agregar otros instrumentos con vistas a ampliar su repertorio musical, y para ello en 1904 solicitó tener cuatro "instrumentos de metal" y un contrabajo que se sumaran a su órgano para la celebración de la Inmaculada Concepción y la fiesta de San Miguel [49]. En todo caso, la compra del órgano mostró el fenómeno de finales del siglo XIX de que numerosas parroquias como Charo, trataron de ampliar su repertorio musical. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en efecto, casi todas ellas compraron un órgano, por lo general con un importante aporte de fondos por parte de la Vela Perpetua [50]. Aun parroquias purépechas pobres como la de San Gerónimo Purenchecuaro, manifestaron esta influencia [51].

La compra de costosos instrumentos musicales demuestra que para finales de ese siglo, los capítulos de la Vela excedían con claridad los límites del mandato original de sus constituciones.

---

[46] "Libro No. 4 Cuentas de Cargo y Data de... Vela 1892-1954", Archivo de la parroquia de Charo, 45.

[47] Sobre la fama de *El Señor de la Lámpara*, ver Bravo Ugarte, 1962 y Torres, 1915.

[48] "Cuentas 1884-1885", AHCM, Caja 827, Legajo 148.

[49] "Libro de Acuerdos, 1904-05", ACHM, Series Eclesiales del Siglo XX, Caja 78, Legajo 1.

[50] "Libro Canon de las Parroquias 1881-1899", AHCM, Caja 257, Legajo 126.

[51] Ver la carta de 09.04.1907, AHCM, Series Eclesiales del Siglo XX, Caja 64, Legajo 11.

De este modo, con la intención de devolver el esplendor y el brillo a su amado templo, la Vela Perpetua de Charo autorizó proyectos que abarcaron la reconstrucción de una pared y la construcción de una segunda torre en el año 1898, con un gasto de 650 pesos para la torre. También renovaron la cúpula principal con nuevos ladrillos, gastando 389 pesos en 1887 y algunos más en 1889. Asimismo, en 1895 adquirieron las nuevas puertas de entrada [52]. Más allá de los confines del templo, la Vela destinó 275 pesos para arreglar los muros del cementerio y forjar nuevas puertas de hierro con el objetivo de evitar a los vándalos y borrachos profanar las tumbas. Al principio, la arquidiócesis dudó en aprobar las reparaciones del cementerio por no ser de la competencia prescrita de la Perpetua Vela. Al final dio la aprobación, si bien advirtió que la cofradía debía concentrarse en su misión de orar por los pecados de la humanidad [53].

Con todo, cabría argumentar que en la reparación del cementerio los miembros de la Vela actuaron en conformidad con su mandato. Las constituciones de la Vela estipulaban que cuando un miembro fallecía, los asociados de la cofradía que asistieran al funeral recibirían una indulgencia de cien días menos en el Purgatorio, según lo estipulado por Clemente X en 1643. Por otra parte, recuérdese que la Perpetua Vela pagaba por la exposición del Santísimo Sacramento en los momentos de la muerte y el duelo de sus miembros. Por lo tanto, la Vela fortaleció el tejido social en la parroquia de Charo, cumpliendo un papel relevante en tiempos de enfermedad, muerte y duelo. Sus miembros actuaron como enlace entre las familias en dificultades y el párroco, ya que a menudo le informaban cuando un miembro estaba gravemente enfermo. La asistencia a un funeral, además de un consuelo para las familias y un estrechamiento de los lazos comunitarios, significaba participar en uno de los pocos rituales sagrados públicos autorizados de manera expresa por el gobierno porfirista. Sobre la base de la protección de las comunidades de la propagación de la enfermedad, el Estado cada vez más se encargaba del entierro de los muertos, pero la Vela desempeñó el destacado papel sagrado de garantizar que Dios escucharía las plegarias en nombre de sus miembros. Con la expansión de su membresía e influencia durante el porfiriato, los

[52] "Libro No. 4 Cuentas de Cargo y Data de... Vela 1892-1954", Archivo de la parroquia de Charo, 15.
[53] "Cuentas de Cargo... 1888-89", AHCM, Caja 827, Legajo 162.

miembros de la Vela de Charo pagaron más misas y asistieron a más funerales. En el decenio de 1880, por ejemplo, pagaron por la exposición del Santísimo Sacramento para más de cuarenta familias de apellidos Cazares, Cortés, Chávez, Banegas, Galindo, García, Hernández, Lepis, Maravilla, Olvera, Patino, Posadas, Pérez, Rodríguez, Salto, Vásquez, Villa y Villaseñor. Tomando en cuenta la amplitud de las típicas redes de parentesco familiar y la relativamente pequeña población de Charo, entre 1.500 y 1.600 personas, es probable que casi todos los miembros de la comunidad tuvieran contacto con la Vela durante el difícil período de luto. Por eso, las reparaciones en el cementerio parecen estar dentro del ámbito de la Vela Perpetua.

Durante los primeros años del siglo XX, la Vela siguió creciendo en ingresos y sufragó los costos de proyectos de gran envergadura en la iglesia de Charo. De esta forma, en 1904 la *junta menor* acordó pagar la extraordinaria suma de 900 pesos por cuatro refinados candelabros y otros adornos para el altar mayor [54]. Su capacidad para recaudar dinero se había incrementado, de ahí que para febrero de 1906 registró un superávit de 486 pesos. No obstante, a partir de ese año y de manera acelerada desde 1909, la Vela un tanto abruptamente se volvió más y más inestable y su capacidad para recaudar dinero declinó. En marzo de 1906, por ejemplo, solo Juana y Josefa Guzmán, Isabel Celeya, Pabla Guzmán, Felicitas López, Delfina Cortés, Andrea Guzmán y María Juzado figuraban como cabezas del día. La mayoría de ellas eran parte de una familia extensa, los Guzmán. Sin embargo, en mayo de ese año, en preparación para la fiesta principal de la Ascensión de Cristo, había 25 cabezas, entre ellas dos varones. 1908 fue el último año fructífero para la Vela de Charo durante el porfiriato, cuando con un promedio de apenas nueve cabezas del día colectó 786 pesos. Y es que el impacto de la depresión económica de 1907 llevó a muchos —incluida la familia Guzmán que había servido como columna vertebral de la Vela— a salir de Charo y buscar trabajo en la cercana Morelia, lo que de forma clara afectó las cuentas de la Vela. Sus ingresos cayeron a 342 pesos en 1909 y luego a 178 en 1910. Los siguientes diez años, durante la Revolución Mexicana, la Vela de Charo promedió nada más 250 pesos al año y se convirtió en una sombra de lo que había sido. Gran parte del año solo había cinco cabezas, excepto en el mes mayo cuando había más de treinta, mismas

[54] Libro No. 4 Cuentas de Cargo y Data de... Vela 1892-1954", 90.

que regresaban brevemente de Morelia para celebrar su fiesta principal de la Ascensión [55].

Las mujeres de la Vela Perpetua de Charo, participaron en las prácticas religiosas y en la política local de manera real y significativa, y en diferentes niveles. Si bien muchos estudiosos de las prácticas religiosas mexicanas se han concentrado sobre todo en los aspectos votivos de la práctica local que suplicó por milagros a través de la veneración de los santos, los miembros de la Vela demostraron su fe en un esfuerzo por ganar la salvación para sí mismos y la humanidad por medio de la devoción al Santísimo Sacramento. Como mujeres devotas y piadosas, se les otorgó la confianza para recoger, guardar y distribuir importantes cantidades de dinero con la finalidad de reconstruir y embellecer el templo parroquial. De este modo sostuvieron un esfuerzo comunitario orientado a fomentar las prácticas religiosas locales, lo que al mismo tiempo ayudó a restaurar la posición y el prestigio de su pueblo.

Bibliografía

Manuscritos

Archivo de la parroquia de Charo. Charo, Michoacán.

Archivo Histórico Casa de Morelos (AHCM). Morelia, Michoacán.

Impresos

Arias, Patricia (1994). "Three Microhistories of Women's Work in Rural Mexico", en: *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990: Creating Spaces, Shaping Transitions,* editado por Heather Fowler-Salamini and Mary Kay Vaughan. Tucson, University of Arizona.

Bazarte Martínez, Alicia (1989). *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860).* México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana.

Bechtloff, Dagmar (1996). *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural.* Zinacantepec, El Colegio de Michoacán.

Becker, Marjorie (1996). *Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the Redemption of the Mexican Revolution.* Berkeley, University of California Press.

Belanger, Brian (1990). "Secularization and the Laity in Colonial Mexico: Queretaro, 1598-1821". Ph. D. thesis, Tulane University.

[55] Libro No. 4 Cuentas de Cargo y Data de... Vela 1892-1954", Archivo de la parroquia de Charo. Charo, Michoacán.

Brading, D. A. (1983). "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism en Bourbon Mexico", en: *Journal of Latin American Studies* XV, No. 1 (May), pp. 1-22.

Brading, D. A. (1994). *Church and State in Bourbon Mexico: The Diócesis of Michoacán 1749-1810*. Cambridge, Cambridge University.

Brandes, Stanley H. (1988). *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural Mexico*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Bravo Ugarte, José (1962). *Historia sucinta de Michoacán*. Morelia, Morevallado editores.

Foster, George M. (1948). *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*. Washington, D. C., Smithsonian Institution.

Fowler-Salamini, Heather and Mary Kay Vaughan, eds. (1994). *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990: Creating Spaces, Shaping Transitions*. Tucson, University of Arizona.

Lavrin, Asunción (1988). "Diversity and Disparity: Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century Mexico", en: *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Wayasbah.

Mallon, Florencia E. (1995). *Peasant and Nation: Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley, University of California.

McMahon, Joseph H. (1907). "Perpetual Adoration", en: *Catholic Encyclopedia*, editada por Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Condé B. Pallen, Thomas J. Shahan, John J. Wynne. New York, Robert Appleton Co.

Rugeley, Terry (2001). *Of Wonders and Wise Men: Religion and Popular Cultures in Southeast Mexico, 1800-1876*. Austin, University of Texas Press.

Scott, Joan W. (1988). "The Problem of Invisibility", en: *Retrieving Women's History*, S. Jay Kleinberg, ed. Oxford, Berg Publishers.

Taylor, William B. (1996). *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford (California), Stanford University.

Torres, Mariano de Jesús (1915). "Charo", en: *Diccionario histórico, biográfico, geográfico, estadístico, zoológico, botánico y mineralógico de Michoacán*. Morelia.

Traffano, Daniela (2007). "'Para formar el corazón religioso de los jóvenes': Processes of Change in Collective Religiosity in Nineteenth-Century Oaxaca", en: *Religious Culture in Modern Mexico*, editado por Martin Austin Nesvig. Lanham (Maryland), Rowan & Littlefield, pp. 35-49.

Segunda sección

Religiones y migraciones

Espejo de identidades cambiantes: la devoción a Nuestra Señora de San Juan en un valle fronterizo

*Robert Wright**

Resumen

La devoción a Nuestra Señora de San Juan en el valle Bajo del río Grande en Texas, refleja las pautas de migración y formación de identidades culturales dentro del proceso sociocultural de la gente que ha ido poblando este valle por más de doscientos cincuenta años. La devoción colonial a Nuestra Señora de San Juan, con su centro en los Altos de Jalisco en el centro oeste de la Nueva España, no se hizo evidente más al norte en el valle Bajo del río Grande, mientras este valle permaneció poblado con gente fuertemente regional. Aparece débilmente con el aumento del comercio con el centro oeste de la Nueva España desde la independencia de México en los años 1820, pero desaparece una vez que el comercio se desplaza hacia los EE. UU. con la anexión del valle Bajo a Texas a consecuencia de la guerra de este país contra México en 1846-1847. Regresa de una manera "casera" más bien que "pública" en las primeras décadas del siglo XX

* Oblate School of Theology, San Antonio, Texas.

con la transformación de la economía local por los ferrocarriles y la agroindustria que atraían miles de inmigrantes, además de refugiados de las guerras civiles, del centro oeste de México.
Al final de la década de 1940 y debido a una serie de eventos locales, la Virgen "se hace inmigrante" también, estableciendo una nueva sede entre los propios inmigrantes al lado norte del río Grande. Con el pasar del tiempo, paulatinamente la población local se identifica más con el valle mismo como su país natal, y la Virgen de igual modo se identifica más como coterránea, paisana, la Virgen de San Juan del Valle, que acompaña y protege a los migrantes campesinos en sus largos viajes "fuera de casa" por todas partes de los EE. UU. Cuando el movimiento obrero de los campesinos se organiza por sus derechos en el valle, ellos toman a la Virgen como su bandera. Con la progresiva asimilación de los residentes del valle de largo plazo, la devoción a la Virgen se torna más y más bicultural y bilingüe. Así, esta devoción muestra un fuerte y múltiple simbolismo, capaz de integrar la experiencia del pueblo en la dinámica de formación de su identidad sociocultural en proceso de elaboración.

La investigación de las relaciones históricas entre cultura y religión constata que tanto las culturas como las religiones son expresiones de búsquedas humanas. Las religiones están manejadas por seres humanos, y bajo este aspecto son hechos sociales sociológicamente analizables. Esta verdad no niega la dimensión divina de las religiones, pero éstas no caen del cielo como intervenciones divinas. Más bien, como deberían reconocer en especial los cristianos por su creencia en la Encarnación, la cultura y la religión se desarrollan y conforman de una manera importante por sus contextos sociales e históricos particulares. Ellas están afectadas por las realidades ambientales y sociales, y éstas de igual modo están influenciadas por la cultura y la religión.

Este trabajo explica este intercambio en un caso determinado, la devoción a Nuestra Señora de San Juan en la línea fronteriza entre Tamaulipas, un estado norteño de México, y Texas, un estado sureño de los EE. UU. La línea divisoria entre los dos estados, y así entre las dos naciones, se forma por el río llamado Grande en los EE. UU. y Bravo en México. La frontera entre Tamaulipas y Texas se extiende unos 370 kilómetros en línea recta, aunque mucho más con todas las vueltas y recodos que hace el río en su curso hacia el mar en el golfo de México.

Antes de dividirse en frontera internacional como resultado de la guerra de los EE. UU. contra México en 1846-1847, esta zona ribereña era el corazón de la zona norte del estado

mexicano de Tamaulipas, antes la colonia española de Nuevo Santander. Como consecuencia de la guerra, Tamaulipas perdió su territorio al norte del río Bravo, que se volvió parte del estado estadounidense de Texas. Como se mostrará en este ensayo, las fronteras políticas no constituyen siempre fronteras culturales, pero tampoco dejan de impactar a las culturas.

Después de presentar una breve síntesis del desarrollo de la devoción a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos en la Nueva España, este ensayo explica las tres primeras etapas mayores en la devoción a Nuestra Señora de San Juan en la zona fronteriza de Tamaulipas y Texas. Estas etapas corren aproximadamente de 1800 a 1985. Es un relato en el que la correlación entre los flujos migratorios de la gente y el cambiante sentido cultural de la devoción se sugiere con fuerza. Así, este estudio puede iluminar tanto ciertos factores sociales en la popularidad y el sentido de devociones, cuanto las cambiantes identidades culturales de los mismos devotos. Un subtexto importante es el enlace entre las influencias populares y oficiales (o clericales) en el desarrollo y la propagación de esta devoción. Este estudio es un proyecto en proceso, con ciertas lagunas que necesitan más investigación.

Para explicar mi interés en este tema, comparto algunas notas autobiográficas. Apenas salido del seminario mayor en 1973, fui enviado a trabajar en el entonces pequeño pueblo de San Juan, en la frontera texana con Tamaulipas. Aunque mi encargo era servir a la gente que residía en aquel pueblo como miembro del equipo pastoral de la parroquia católica, fui impactado, diariamente y hasta varias veces en el mismo día, por la constante llegada y salida de peregrinos mexicanoestadounidenses y mexicanos al santuario de la Virgen de San Juan, ubicado en la misma propiedad. En aquella época, la parroquia estaba al lado del santuario. Por ello, el santuario y sus peregrinos eran el constante contexto en que los miembros del equipo pastoral de la parroquia trabajábamos, aun cuando estos peregrinos no eran "nuestro encargo". Desde la madrugada y hasta muy noche, saludábamos y bendecíamos peregrinos en la playa del estacionamiento, porque muchos esperaban en sus vehículos para recibir la bendición del centro devocional de la Virgen antes de salir "al norte" como trabajadores migrantes o antes de regresar a sus hogares, aunque cercanos, en el valle, una vez terminado el largo trayecto migrante en estados muy lejanos. A cualquier hora del día los peregrinos se acercaban con múltiples peticiones. En los meses del verano, miembros del equipo pastoral viajaban a las labores de West

Texas, al "Panhandle" (extremo noroeste) de Texas, a Colorado, a los estados del Noroeste (Oregón, Washington) y Mediooeste (Ohio, Michigan, Indiana) para visitar a nuestra propia gente migrante, pero asimismo para visitar a toda la gente migrante del valle. Dondequiera que llegábamos, la gente migrante apreciaba mucho la oportunidad de conversar y celebrar la misa en español con un sacerdote de San Juan, un lugarcito que solo ellos reconocían inmediatamente. En mi ministerio y viajes por el sur de Texas por casi cuarenta años, he visto imágenes de la Virgen de San Juan en muchísimos lugares. En aquella región, y de hecho en todo Texas, el centro de peregrinación que sobrepasa por mucho a los demás es el santuario de la Virgen de San Juan del Valle.

1. Antecedentes: Nuestra Señora de San Juan de los Lagos en México

Para entender cómo esta devoción llegó a la zona fronteriza de Tamaulipas-Texas y sus significaciones culturales cambiantes entre sus devotos, nos tenemos que remontar a sus orígenes en el lejano sur, apenas un siglo después de la conquista española de México. La devoción a Nuestra Señora de San Juan es una creación del temprano México colonial. Empieza en 1623, en el entonces pequeño pueblo indígena de San Juan Bautista Mesquititlán en la provincia de Jalisco. Allí, una ermita sencilla de adobe tenía una pequeña estatua de María Inmaculada, típica de las imágenes traídas por los primeros misioneros. Un día, una familia que se ganaba la vida por el ejercicio de la acrobacia se detuvo en San Juan para entrenarse antes de proseguir a Guadalajara. Mientras se entrenaba, una de las hijas cayó sobre una daga expuesta y murió. Una mujer indígena del lugar sugirió que se trajese la estatua de María Inmaculada y que se le implorase por la niña. Se afirma que la niña recobró la vida, y la voz del evento milagroso corrió rápidamente. A la par que se pregonaron otros milagros, la fama de la *milagrosa* Señora de San Juan de los Lagos (nombre de la más conocida cercana población de españoles) se difundió, y los peregrinos aumentaron, dejando sus donativos y exvotos (Márquez, 1939: 9-19, 25, 41s, 53, 55-57, 87-94). Por el año 1655 había devotos en la Ciudad de México; y en 1666 llegaron peregrinos desde Zacatecas, San Luis Potosí y Puebla (Ibíd.: 33s, 39, 66).

Los documentos dejan claro que esta nueva devoción, nacida de la piedad de una mujer indígena y su pueblo y hecha popular por su fama milagrosa, no solo fue aprobada sino promovida por el clero local y los sucesivos obispos. Antes del primer milagro con la niña del maromero, no había un sacerdote residente en el pequeño pueblo indígena de San Juan. Después del milagro, con el crecimiento de la peregrinación, pronto se destinó un sacerdote. Desde el principio, el clero y la diócesis asumieron la supervisión de la devoción y arreglaron la construcción de edificios siempre más grandes y adornados (Ibíd.: 19, 22s, 26-30, 36-38). El obispo instalado en 1647 era conocido como un "partidario decidido" de la devoción, debido a su gran piedad hacia la Virgen María y principalmente a la Inmaculada Concepción —advocación original de la imagen—. El capellán del santuario en 1660 era un "propagandista ardiente" de la devoción (Ibíd.: 27s, 37). Vale la pena anotar también que desde bastante temprano el clero encargado informaba con gran satisfacción que la mayoría de la gente que asistía a la celebración anual de la devoción el día 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada Concepción, recibía los sacramentos de la confesión y la comunión (Ibíd.: 40, 65).

Los obispos de otras diócesis se alegraron cuando una estatua "peregrina", modelada sobre la imagen original, visitaba sus propios territorios, y la *Virgencita peregrina* viajó al sur hasta Morelia y Puebla, al este hasta el golfo de México, al norte hasta Parral en Chihuahua, y al oeste hasta Sinaloa (Ibíd.: 59-63). De hecho, se afirmó que la devoción a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos superaba a los dos santuarios mayores en los alrededores de la Ciudad de México, los de Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios, en cuanto al número de peregrinos que llegaban de afuera y a los donativos recogidos por los agentes de la devoción en otros lugares (Ibíd.: 64-66). La gran muchedumbre que llegaba para la fiesta anual el día 8 de diciembre, originó la renombrada feria anual de San Juan de los Lagos. Así, la religión promueve el comercio y los contactos interregionales; las ferias, en cambio, acrecientan los intercambios culturales y atraen más gente a la fiesta religiosa. Los 3.000-4.000 personas que asistieron a la fiesta religiosa y la feria en 1691, subieron a 10.000 en 1730 (Ibíd.: 38-40, 54, 81). Hacia 1792 había 35.000. En vista de tales multitudes y favorecida por su ubicación cerca de la confluencia de caminos nacionales muy importantes, la feria de San Juan llegó a ser una de las más relevantes de la Colonia, y permaneció así hasta 1870 (antes de la construcción de los ferrocarriles nacionales):

Comerciantes de Guanajuato, Querétaro, León, Irapuato, Silao, Celaya, Salvatierra, Salamanca, Valladolid y Guadalajara, se reunían para intercambiar cereales, vegetales, frutas y artículos del Bajío y del oeste con productos de Durango, Chihuahua, Saltillo, Monterrey, Monclova y otros lugares, además de géneros de las flotas mercantiles ("Ferias", 1987).

Luego, a principios del siglo XIX se había establecido contactos mercantiles entre San Juan de los Lagos y poblaciones muy al norte como Durango y Chihuahua por el Camino Real que llevaba hasta Nuevo México. De igual manera, había relaciones comerciales entre San Juan de los Lagos y el Camino Real que se dirigía al noreste hacia Saltillo y Monterrey, las dos ciudades por los cuales transitó el comercio hacia la zona que hoy forma el territorio fronterizo entre Tamaulipas y el sur de Texas.

2. Primera etapa: aparición y desaparición basada en el comercio, 1800-1860

Es bien sabido que las rutas comerciales están entre los motores principales de contacto y diseminación entre culturas. Hasta alrededor de 1800, la zona del río Bravo en Nuevo Santander (Tamaulipas después de 1821) parece haber permanecido como un área cultural bastante restringida en sí misma, como lo indican las pautas matrimoniales [1]. Aunque falta más investigación sobre la religiosidad regional, hasta ahora la única devoción de origen mexicano en esta área que se encuentra en los documentos de la época es el culto más y más nacionalista a Nuestra Señora de Guadalupe. Esta devoción se introdujo y fomentó, entre otros, por los frailes franciscanos del Colegio Misionero de Nuestra Señora de Guadalupe en Zacatecas, primeros misioneros y pastores en el valle Bajo del río Bravo (Wright, 1992: 386, 438, 456).

Llamativamente, es a principios de los años 1800, época en la cual la feria anual de San Juan de los Lagos llegó a ser un destino

[1] Así se constata con claridad en el caso de Laredo, en el límite occidental de la zona del bajo río Bravo (Wright, 1992: 437s). Por ejemplo, apenas cuatro (4,7%) de los 84 casamientos registrados en los archivos matrimoniales existentes de Laredo en los años 1790, se originaron fuera de la región cultural que abarcaba el valle Bajo del río Bravo y el territorio inmediatamente contiguo del norte de la provincia de Nuevo León y del noreste de la provincia de Coahuila (*Ibíd.*: 378).

principal para todo el norte de la Nueva España, cuando aparecen por primera vez noticias de la devoción a Nuestra Señora de San Juan en una u otra familia del valle [2]. En su testamento a fines de 1807, José Narciso Cavazos de Reynosa (una villa en el centro del valle) declaró que, en cumplimiento del testamento de su difunta esposa, María Ygnacia Hinojosa, él había fielmente apartado una manada de veinticinco yeguas para sostener una misa solemne anual en honor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos. En su testamento, Cavazos encargó a su hijo mayor a mantener esta obra pía (Norquest, 1987: 80). Esta aparición de la devoción en el valle Bajo del río Bravo posiblemente se puede atribuir al crecimiento de comercio, y los respectivos contactos en esta época, entre las dos regiones, con la feria anual de San Juan de los Lagos. Los registros de matrimonios apuntan hacia semejante conclusión. El número de nuevos esposos en Laredo creció de manera notable en la primera década del siglo XIX. Si bien los esposos quedaron como oriundos para la gran mayor parte de la sociedad regional, el porcentaje de "forasteros" se duplicó, y éstos vinieron de la mayor parte de la región centro-oeste del país, donde tiene su sede —y muchísimos devotos— Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (Wright, 1992: 378s). Este aumento, todavía muy minoritario, de casamientos con "forasteros" es una pauta clásica para el fenómeno de incremento de relaciones comerciales sin inmigración elevada.

Luego llegó la independencia de México de España en 1821. Uno de los cambios más positivos (porque también hubo cambios negativos) en la vida de las poblaciones en el valle fue la adopción de una sistema de comercio internacional más libre. Por primera vez se legalizó el comercio marítimo por los puertos de la costa superior del golfo de México, que en aquella época incluía todo el territorio de lo que hoy es Texas. Este cambio tuvo un impacto profundo en el valle Bajo, como ha escrito un historiador de la economía: "este evento transformó una región de pastoreo, en la periferia de la vida económica, en una arteria de significado nacional" (Graf, 1942: 2). El comercio internacional que llegaba a la boca del río Bravo era trasportado por el río hasta

[2] Esta constatación coincide con la conclusión de la mayoría de los investigadores de la religiosidad en Nuevo México —otra región del norte de la Nueva España— de que en los últimos años del siglo XVIII o los primeros años del XIX, los viajeros comerciantes introdujeron en Nuevo México las devociones de los santuarios regionales del interior de la Nueva España (Frank, 1992: 16s).

Mier, entre Reynosa y Laredo, mientras las remesas que llegaban a los puertos más al norte en Texas eran trasportadas por tierra a Laredo. Desde las dos villas, Mier y Laredo, se trasportaban las caravanas de mercancía por tierra hacia Monterrey y luego Saltillo. Prosiguiendo su camino desde estas ciudades, las caravanas se desplegaban por todo el altiplano central de México, hacia el sur, rumbo a los estados de San Luis Potosí, Zacatecas, y hasta Aguascalientes y Jalisco, y hacia el oeste a los estados de Durango y Chihuahua. Las cuatro ferias mayores del norte de México a mediados del siglo XIX que se abastecieron parcialmente por medio de este comercio que pasaba por el valle Bajo del río Bravo, fueron las de Saltillo, Allende en Chihuahua, Aguascalientes, y San Juan de los Lagos en Jalisco (Wright, 1992: 502s).

Pero aparte de la ciudad floreciente de Matamoros con su puerto en la costa, puede ser que los vecinos y rancheros en el valle Bajo permanecieron apenas algo menos regionales en cuanto a la selección de cónyuges (Ibíd.: 380). Aunque la región gozaba de una nueva relevancia como arteria principal de comercio internacional, parece que todavía no atraía una inmigración considerable de afuera. Contemporáneamente, con el auge del comercio con el interior de México, la devoción a Nuestra Señora de San Juan adquirió notoriedad en el área. En octubre de 1837 la popularidad general de la devoción entre los contornos de la villa de Mier fue reconocida por las autoridades diocesanas, cuando concedieron permiso a José Ignacio de la Peña para construir una capilla privada en aquella villa en honor a Nuestra Señora de San Juan. Tal capilla, declaró el administrador diocesano, sería

> ...de mucha utilidad y provecho así a los vecinos de aquella Villa, como a los de otras partes de sus inmediaciones, por la devoción que todos profesan a la Madre de Dios y Reyna SS. de los Cielos bajo aquella advocación.

Un año después, las autoridades del estado dieron su permiso. La capilla de piedra en la plaza secundaria de Mier fue terminada y bendecida en 1842 [3]. En la misma época, desde 1834

[3] Manuscritos originales concediendo permiso para la construcción de la capilla en 1837-1838, y la correspondencia original en 1854 que afirma la bendición de la capilla en 1842, todo insertado al inicio del *Libro de Gobierno* No. 6, Parroquia de la Purísima Concepción, Mier, Tamaulipas.

hasta 1842, se observó una celebración anual en Laredo en honor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (Ibíd.: 549s).

Sorprendentemente, después de 1842 esta reciente devoción a Nuestra Señora de San Juan desapareció de los registros existentes de la parroquia de Laredo (Ibíd.: 550). Parece que en cierto momento disminuyó asimismo en la villa de Mier. En los primeros años de la década de 1980 este investigador preguntó a varias personas en Mier acerca de la "Capilla de San Juan" que aún está allá y que fuera renovada por el Gobierno nacional algunos años más tarde. Contestaron que la capilla estaba dedicada en honor a ¡San Juan *Bautista*! O sea, en la memoria cívica, la dedicación original a Nuestra Señora de San Juan en los años 1840 se había perdido. Estas indicaciones —por cierto limitadas— sugieren que la devoción a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos gozaba de una creciente popularidad en el valle Bajo del río Bravo en la primera mitad del siglo XIX, al paso que el comercio con la región central-oriente de México se hacía más fuerte; no obstante, la devoción cayó después en una relativa obscuridad en comparación con otras devociones nacionales y regionales. ¿Por qué este declive? Cabe apuntar a la decisiva reorientación sociopolítica y económica de la zona como resultado de la conquista del norte de México por los EE. UU. en 1846 y la demarcación del río Bravo como la nueva línea divisoria entre las dos naciones en 1848. ¿Sería posible que las transformaciones en los arreglos y "dueños" del comercio incidieran en la disminución de la devoción? Sea como fuese, aparentemente la devoción a Nuestra Señora de San Juan no había echado raíces suficientemente fuertes en los corazones y la vida de la gente del valle, quienes en su gran mayoría no eran de la región centro-oeste de México donde la devoción había nacido y florecido por siglos. El porqué de la desaparición de la devoción en el valle en esta época, es una pregunta que queda abierta.

3. Segunda etapa: reaparición y afirmación basada en la migración, décadas de 1920 a la de 1950

Como dejó patente la introducción de este ensayo, en la actualidad la devoción a Nuestra Señora de San Juan es muy fuerte en el sur de Texas. ¿Por qué la reaparición, y cuándo? Las

pautas de migración indican la respuesta. Esta devoción a la "Virgencita," como se la llama comúnmente, adquirió nueva y profunda vitalidad en el valle Bajo del río Grande (nombre del lado texano) en los últimos años del decenio de 1940, gracias a unos fieles mexicanos en los contornos de San Juan, Texas, y el liderazgo acertado de su párroco. Desde 1940 el padre José Azpiazu, OMI, un vasco español, fue el misionero encargado de la parroquia de Pharr, Texas, y la colindante comunidad de San Juan con su capilla de San Juan Bautista en la zona central del valle (Azpiazu personnel record). Los católicos de origen mexicano que constituían casi toda la congregación de la capilla de San Juan, eran en su mayoría recientes inmigrantes pobres al "valle Mágico," llamado así por los promotores de los ferrocarriles y grandes obras de riego que desde principios del siglo XX transformaron el valle en una zona agrícola que dependía de muchos trabajadores del campo. La capilla de San Juan era pequeña, de madera, y los fieles esperaban remplazarla con un edificio más grande de ladrillos (Edinburg District Minutes, 1943).

Como párroco de las dos comunidades, Pharr y San Juan, el padre José se percató con creciente preocupación del desarrollo de la devoción a una supuesta imagen milagrosa de Nuestra Señora de Guadalupe en la superficie de una piedra que se guardaba en un hogar cerca de "los Tres Cheques" (las tres válvulas del canal de regadío), en los campos cinco millas al norte de la colindante población de Álamo, Texas. La dueña de la piedra con la supuesta imagen, que llegó a ser llamada popularmente *la Virgencita de los Tres Cheques*, declaró que la había descubierto en un campo cercano, y su pequeña casa pronto se convirtió en un centro devocional bastante frecuentado (*Valley Evening Monitor*, 1947, 1951; Dinger, 1972: 24-26). El padre José no fue personalmente a los Tres Cheques, pero oyó de algunos de sus parroquianos que sí fueron, que la imagen consistía de unas líneas ambiguas cuya interpretación dependía del espectador. Reputándola espuria y comprobando una disminución de la asistencia a la capilla en San Juan, el sacerdote predicó contra la devoción en los Tres Cheques como "obra del demonio". En su vejez, recordaba vivamente el grito ahogado de asombro que estas palabras provocaron entre los fieles reunidos en la capilla (Azpiazu, 1996; Martínez, 1996; Vela, 1996; Arteaga, 1997).

Sabiendo que el padre José buscaba cómo contrarrestar este fenómeno con una devoción mariana aprobada por la Iglesia, así

como fortalecer la asistencia a la capilla en San Juan, la pareja de Bernardina y Bernadino Villescas le animaron a establecer la devoción a la Virgen de San Juan. Este matrimonio había emigrado a San Juan desde la región de Guanajuato-Jalisco, la región del santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, pocos años después del inicio de la Revolución Mexicana en 1910. Los Villescas incluso ofrecieron contribuir con una pequeña estatua de la Virgen de San Juan por medio de algunos amigos de San Luis Potosí, y empezaron a recaudar fondos entre parientes y amigos (Villescas, Pedro, 1996; "Blessing of Statue", 1948: 1).

Hasta este momento el padre José, quien había servido entre gente mexicana en Houston y el sur de Texas desde 1928, no había escuchado de Nuestra Señora de San Juan (Azpiazu, 1996). Parece que esta devoción era poco conocida entre el clero de origen europeo y angloestadounidense del valle. Con todo, una costosa imagen de Nuestra Señora de San Juan, hecha por Fidel Galindo en Guadalajara y donada por un parroquiano mexicano, Jesús Gutiérrez, había sido bendecida y colocada en la iglesia del Sagrado Corazón en la cercana ciudad de McAllen el día de las madres, 13 de mayo, del año 1945 (Sacred Heart Church Codex Historicus) [4].

Al parecer sin saber de la imagen en la iglesia de McAllen, casi todas las personas viejas, laicos y sacerdotes del valle que entrevisté a mediados de los años noventa, coincidieron en que antes de 1948 la devoción a la Virgen de San Juan no tenía imágenes en los templos del valle. Según ellos, la devoción consistía principalmente, inclusive en hogares de inmigrantes mexicanos, de recuerdos de peregrinaciones al santuario en Jalisco o de deseos de emprender tal peregrinación (Villescas, Pedro, 1996; Villescas, Jesús, 1996; Hernández, 1996; Azpiazu, 1996; Brelivet, 1996; Peña, 1996). Sin embargo, al menos en algunos hogares del valle había imágenes [5].

[4] Encontré un ejemplar de la historia de la devoción escrita por Márquez (1939) con "San Juan de los Lagos, Jal., 7-9-43" escrito con lápiz en la cubierta, y así probablemente traído al valle por un peregrino en 1943, en la biblioteca de la entonces Casa de Retiro de San Juan en 1983. Alrededor de 1948, inmigrantes mexicanos en el suroeste de Houston empezaron una iglesia dedicada a Nuestra Señora de San Juan (Treviño, 1994: 89, 93).

[5] José Benito Martínez recordaba haber visto la imagen en la iglesia en McAllen en los años 1940. No había una imagen en la casa de su familia (Martínez, 1997). Indicó que alrededor de 1945 fue en peregrinación a San Juan de los Lagos con su

Consciente de que el nombre de la población de San Juan se prestaba a esta devoción, el padre José decidió viajar a México en 1948 para obtener la estatua prometida y, aún más importante, conocer la devoción e indagar acerca de su ortodoxia, visitando el santuario mismo en San Juan de los Lagos. Fue acompañado por José Benito Martínez y Jesús Villescas, dos adolescentes mayores que pertenecían al coro de la iglesia y prestaban su servicio a ésta. Viajando muy noche por una carretera en la sierra cerca de Ciudad Maíz, entre Monterrey y San Luis Potosí, el padre José apenas había empezado a cantar el himno mariano "O gloriosa Virginum" desde su lugar en el asiento trasero del coche, cuando el adolescente que manejaba el coche sintió salirse de la calzada, de un espesor de diez centímetros, una llanta del automóvil. Cuando el conductor trató de retornar a la calzada con un viraje rápido, la llanta posterior también se deslizó. Por fin, el coche se detuvo peligrosamente inclinado unos cinco metros hacia abajo en la ladera, pero sin daño. Pasado algún tiempo, unos hombres de un camión les ayudaron, tirando del coche hacia la calzada con unas cuerdas. Ellos comentaron que los viajeros habían sido muy afortunados de que el coche se saliera de la carretera en aquel punto y no un poco más atrás o adelante, donde había precipicios muy hondos.

Muy agradecido por haberse salvado —él y sus compañeros— de la muerte en este viaje de peregrinación y recordando que en el momento del percance cantaba un himno a María, el padre José estuvo mucho más favorablemente dispuesto a lo que esperaba encontrar en San Juan de los Lagos. A su llegada la siguiente mañana, los tres viajeros quedaron impresionados por la gran multitud de peregrinos y por la devoción que mostraban. Aquel día entre semana (un miércoles) el padre José y sus acompañantes asistieron a tres misas, y de modo particular le impactó la gran reverencia de los peregrinos durante la misa. Esto le convenció de la autenticidad y solidez de la devoción (Azpiazu, 1996; Villescas, Jesús, 1996, 1998; Martínez, 1996, 1998a, 1998b; "Let's Visit a Texas Shrine", 1964: 18-20, 27). Él era un sacerdote que insistía en la observancia de la práctica religiosa mandada por la Iglesia. Y vio que en su lugar de origen, la devoción a la Virgen de

---

padre y su hermano (Martínez, 1996). El padre Eugenio Cañas, OMI, recordaba que su madre acostumbraba visitar la casa de una señora en la colonia El Jardín de San Benito, Texas, a finales del decenio de los cuarenta, donde había una imagen de la Virgen de San Juan (Cañas, 1996).

San Juan acercaba la gente a la iglesia y fomentaba la reverencia hacia la eucaristía, lo que brindaba la oportunidad para instruir mejor a la gente en la fe (Azpiazu, 1997). Por eso, arregló para que el artesano más reconocido en Guadalajara hiciera una imagen de buena calidad de la *Virgencita*, la cual una vez terminada se enviaría a la capilla en San Juan en Texas (Azpiazu, 1970, 1996; Martínez, 1996).

De regreso a Texas, el padre José se propuso hacer de la pequeña capilla en San Juan un centro de devoción y peregrinación a su propia cuenta, en continuidad con el santuario madre en Jalisco pero también distinto en sí mismo. O sea, que desde el principio la devoción en San Juan, en Texas, se identificó oficialmente como devoción a "Nuestra Señora de San Juan del Valle" ("Blessing of Statue": 1). Tal intencionalidad estaba en consonancia con el deseo del sacerdote de alejar a la gente del mal visto centro devocional de la Virgen de los Tres Cheques, por medio de un santuario con una devoción mariana reconocida por la Iglesia y en la que se valoraba mucho la eucaristía. El padre esperaba asimismo que el nuevo santuario atrajese más gente a participar de manera regular en la vida eclesial. Además, la afluencia de peregrinos beneficiaría económicamente a la pequeña y pobre comunidad de San Juan.

Cuando el padre José explicaba los orígenes de la devoción en México, también refería el evento del casi-fatal accidente del cual él y sus dos compañeros habían sido salvados:

> Todos sentimos que habíamos sido milagrosamente salvados, aunque no había milagro. Sentimos que era la maravillosa protección de Nuestra Señora, la Madre de Jesús, a quien estuvimos cantando en aquel momento ("Blessing of Statue": 2).

De este modo, el nuevo centro devocional en Texas, si bien se apoyaba en las raíces profundas y la gran popularidad de la devoción a Nuestra Señora de San Juan en México, no solo tenía un título diferente sino asimismo su propio relato de maravillosa protección divina por María en su fundación. Para impulsar la devoción, el padre José y su joven asistente laico, José Benito Martínez, iniciaron un programa de radio de quince minutos por una emisora cercana. Se sorprendieron cuando el primer correo trajo dieciocho respuestas, incluso con donativos. Pronto este número se duplicaría, y seguiría creciendo. Los programas anunciaron los favores atribuidos a *la Virgencita* por la gente

que escribía al santuario. Muchas personas hicieron *promesas* a ella, suplicando el amparo para los miembros de sus familias, especialmente los que estaban en las fuerzas armadas de los EE. UU. en la guerra de Corea (Thibodeau, 1953: 27s; Rogers, 1954: 17; Vela, 1996).

En 1949 el obispo de la diócesis visitó la capilla-santuario de San Juan, se hincó para rezar ante la imagen de la Virgen, y luego habló con la señora que cuidaba las velas en el edificio. Dirigiéndose al padre José, el obispo Garriga observó: "¡Aquí tienes algo!". Aprovechando la oportunidad, el asistente Martínez tímidamente pidió al obispo aprobar la trasmisión del programa de radio por la potente emisora de 50.000 vatios en la ciudad de Corpus Christi, a unos 240 kilómetros de San Juan, la cual llegaba a casi todo el sur de Texas. En aquel tiempo esta emisora era propiedad de Baylor, una universidad bautista. El obispo no solo dio su permiso, además aceptó grabar su bendición para cerrar algunos de los programas (Azpiazu, 1996, 1997; Martínez, 1998b). Entrevistado medio siglo más tarde, Martínez llamó a esta ocasión "the big break" (el golpe de suerte):

> Algunos días después de la primera transmisión a través de aquella emisora potente que cubría un territorio amplísimo, la casilla de correo de la Virgencita estaba tan llena cada día, que el padre Azpiazu tenía que reclutar ayuda de las buenas señoras de las comunidades de Pharr y San Juan para contestar a todas las cartas. La muchedumbre en San Juan los domingos era tan grande, que era imposible para todos escuchar la misa dentro de la capilla. Se instalaron altavoces afuera para que la gente oyera los sermones y las enseñanzas del padre José. Luego, después de las misas, la gente recibió una bendición de padre José con la capa de la estatua. La oficina de correo en Corpus Christi recibió tanta gente mandando giros postales de dinero a San Juan, que los empleados hicieron una estampilla de goma que imprimía "Virgen de San Juan" (Martínez, 1998a).

Con toda esta nueva actividad, el pequeño pueblo de San Juan fue designado parroquia independiente de la de Pharr el día 24 de agosto de 1949, con el padre Azpiazu como párroco (Garriga, 1949).

El padre José inculcaba fuertemente la participación en la misa entre los peregrinos. Por sus acciones, algunas personas no mostraban casi ninguna señal de una consciencia "ortodoxa" de la misa. Así, un hombre entró en la pequeña capilla mientras el

padre estaba rezando la parte más solemne de la misa, se acercó al altar y saludó en voz alta al sacerdote, dejó una vela y salió. En tales ocasiones el padre Azpiazu seguía sin pausa con la solemne celebración, pero a la primera oportunidad advertía a la gente que la devoción que consistía nada más de velas era inútil sin la misa, y que irían al infierno si solo así hicieran (Martínez, 1996; 1998b). ¡Parece que este sacerdote vasco no tenía pelos en la lengua! Su esfuerzo para que la religiosidad popular quedase iluminada por la doctrina y práctica católicas oficiales, se manifestó en otras ocasiones. Un periodista, por ejemplo, informó del comentario del padre José acerca de una peregrinación a pie de una mujer desde Texas City (cerca de Galveston) a San Juan, una caminata de 580 kilómetros, para cumplir una promesa:

> El padre José Azpiazu dijo: "Yo no la haría". Señaló que pensaba que "algo de oración en la iglesia haría igual de bien". Añadió que ella "puede estar rezando mientras camina y su recorrido puede agradecer al Señor" ("Mother's Shoes").

Ya por octubre de 1953 se había recaudado medio millón de dólares para la construcción de un templo mucho más grande e impresionante. Señal de la gran popularidad de la devoción, al igual que de la pobreza de la vasta mayoría de los donantes, es que la mayoría de las ofrendas eran de pocos dólares o menos. Los donativos llegaron desde

> ...San Antonio o St. Paul [Minnesota] o Santa Fe [New Mexico] o Detroit [Michigan], dondequiera que la gente había quedado o había migrado cada año para la cosecha de los productos de América (Thibodeau, 1953: 28, citando al padre Azpiazu).

Como sugieren los nombres de estas ciudades, la promoción del nuevo centro devocional por el padre José y sus asistentes coincidió perfectamente con una renovada y creciente ola de inmigración desde México que empezó en los últimos años de la década de 1940, migración que en sus inicios se encauzó en su mayor parte por el sur de Texas hacia otros lugares de los EE. UU. (Moore, 1976: 41; Rosenfeld and Tienda, 1997: 197). La respuesta masiva de la gente en verdad tenía mucho que ver con el renombre milagroso de la Virgen, tanto en Jalisco como en su nuevo hogar en el valle Bajo del río Grande, renombre que el padre José enfatizó con cautela porque sacerdotes vecinos le acusaban

de aprovecharse de forma indebida de la fama milagrosa de la Virgen de San Juan del Valle (Jalbert, 1951; Mozos, 1954). No obstante, la popularidad de la devoción fue también favorecida sin duda por el hecho de que era bien conocida y arraigada en México, y de modo especial en la región centro-oeste con su fuerte práctica católica, de donde habían venido —y siguieron viniendo— muchos de los inmigrantes en estos decenios.

Así pues, la pequeña imagen enviada a San Juan en 1948 despertaba recuerdos cariñosos de su niñez y tierra natal entre los inmigrantes mexicanos que habían llegado al valle en los años 1920 y ahora eran padres de familia de mediana edad, la generación que había sugerido la devoción a padre Azpiazu. La imagen, igualmente, encerraba conexiones fuertes de fe y tierra natal para la generación más joven de inmigrantes mexicanos llegada a los EE. UU. después de la Segunda Guerra Mundial. Es decir, para las dos primeras generaciones de inmigrantes en el siglo XX, la Virgen era un símbolo sólido de su propia cultura y migración, con resonancias profundas del país natal y del catolicismo practicante de aquella región centro-oeste de México. Como comentó el padre Roberto Peña, hijo de una familia que arribó al valle desde el cercano estado mexicano de Nuevo León en 1923 cuando él tenía apenas unos meses de vida, "al inicio la devoción en el valle era de los mexicanos, no de los méxicoamericanos" (Peña, 1996). Estos últimos, los que habían estado en o llegado al valle antes de 1910, habían crecido en la cultura "norteña" antes mucho más regional, y no en la cultura del Bajío mexicano de los recién llegados.

Todos estos temas resuenan con fuerza en un artículo escrito por un emigrado de México con la ola de los años 1920. Fue publicado en el *Correo de la Virgen*, periódico del santuario del valle, en ocasión de la dedicación del nuevo templo en San Juan en mayo de 1954 —acontecimiento que atrajo alrededor de 55.000 personas ("Beautiful Million Dollar Shrine", 1954; Rogers, 1954: 20)—. El autor habla con nostalgia de los recuerdos de su niñez, cuando participaba en la peregrinación anual a San Juan de los Lagos en Jalisco para la fiesta patronal de la Candelaria [6]. Luego

---

[6] En los años 1880 el obispo del lugar en Jalisco cambió la fecha de la celebración de diciembre al 2 de febrero, fiesta de la Purificación o de la Candelaria. Lo hizo para alejar la celebración religiosa de la actividad desedificante que se estaba haciendo más y más notable en la fiesta tradicional con su acostumbrada feria de mercado en diciembre. Con el tiempo, la gente se adaptó a esta nueva fecha de la fiesta religiosa (Márquez, 1939: 211-214).

escribe más sombríamente de su experiencia de inmigrante (hablando de sí mismo en tercera persona):

> [Este niño] tuvo que emigrar a tierras extranjeras, arrojado por el vendaval de la Revolución, como lo fueron miles y miles más de mexicanos. Con el correr de los años, en esta adusta patria del dólar, el corazón del niño se fue endureciendo al choque de las pasiones y de la amarga lucha por la vida. Aquellos recuerdos y aquellas escenas de fe sencilla, quedaron relegados a segundo término, en la confusa lejanía del tiempo y del espacio.

Después de referir brevemente los acontecimientos que culminaron en la llegada de la estatua de la *Virgencita* a San Juan, Texas, el autor proclama que la Virgen misma era emigrante, impartiendo su favor y protección a sus colegas expatriados:

> Después de haber dado aviso por radio a los mexicanos de Texas, de que la Virgen había venido hasta ellos, también voluntariamente expatriada, comenzó [ella] a prodigar a manos llenas sus favores y mercedes a todos los que la han invocado con fe pura, según consta por las innumerables cartas que desde entonces se dirigen al Santuario de San Juan, Texas, y que el capellán las lee por la radio, para edificación de los oyentes.
>
> ...esta es aquella celestial Señora, que, aunque sin abandonar su sede principal en México, ha tenido a bien, en su imagen, expatriarse voluntariamente, para venir a prodigar a raudales sus consuelos y favores a los mexicanos emigrados en Texas. Ella no ha querido dejar sin protección y amparo a todos estos hijos suyos que viven fuera de su patria de origen, muchos de los cuales, desgraciadamente, por la miseria y ignorancia en que viven, más bien que por perversidad, han sucumbido al señuelo del dólar y del miserable plato de lentejas con que el Protestantismo los seduce.
>
> ...desde aquí continuará indudablemente su obra misionera, sirviendo de escudo a sus hijitos de acá en contra de la herética pravedad.
>
> Y ante la Virgen de San Juan, emigrada como yo, y como tantos otros de mis compatriotas, los recuerdos de mi niñez [sic] vuelven a cobrar su fuerza primitiva, tornan a ser una realidad viva y palpitante, y me siento niño, nuevamente (Díaz de León, 1954).

De hecho, la identificación explícita de Nuestra Señora de San Juan como emigrante ya había ocurrido al menos siete meses antes, en un artículo escrito por un no hispano (Thibodeau, 1953:

27s). Y temprano en 1954 un borrador histórico atribuido a "El Párroco", aunque manifiestamente no escrito por el padre José, citó largamente el texto de Thibodeau y añadió que Nuestra Señora de San Juan, "como sus hijos, y por ellos, es una exiliada voluntaria de México, la tierra de su predilección" (The Pastor, 1954: 1). Es claro que el artículo de Díaz de León se sirvió de la trama narrativa de los dos textos antecedentes y de los atributos "emigrante" y "exiliada voluntariamente". En todo caso, estos atributos, del origen que fuesen, se propagaron entre la gente por la publicación prominente del artículo de Díaz de León en el número especial del *Correo de la Virgen* el día de la gran afluencia de fieles para la dedicación del nuevo santuario.

Sin embargo, lo que destaca de manera especial en el artículo de Díaz de León, y que sin duda lo tenía a él como su autor, es su marcado tono nacionalista mexicano, con su evocación nostálgica de recuerdos de niñez en la patria [7]. La identificación de la devoción en San Juan, Texas, con la nacionalidad mexicana y el amparo asegurado a los "exiliados" en su enfrentamiento con la desafiante —si no amenazante— sociedad estadounidense, ciertamente ayuda a explicar el porqué la devoción con su sede en el valle pronto se divulgó entre la gente de más reciente proveniencia mexicana. La emigración de la devoción de Jalisco a un nuevo hogar en Texas como "expatriada", apenas cruzado el río que sirve como línea divisoria con México y situada en la ruta principal de inmigración, coincidió a la perfección con la gran ola de inmigración después de la Segunda Guerra Mundial.

La devoción en San Juan, Texas, siguió creciendo. Cada vez más peregrinos, muchos de ellos migrantes temporales a otras regiones de los EE. UU. que venían de todo el sur de Texas y más allá, reclamaron atención sacerdotal. La dimensión peregrina de la parroquia-santuario pronto empequeñeció su dimensión parroquial. Se construyeron nuevas instalaciones para el santuario (casa de los sacerdotes, albergue, restaurante), la comunidad parroquial (escuela primaria católica y convento) y la zona (casa de ancianos, casa de retiros) (What is the Story?, 1964: 2s).

---

[7] Su artículo evidenció igualmente una fuerte polémica antiprotestante, no obstante esta polémica no aparece en los otros documentos de este período relacionados a Nuestra Señora de San Juan del Valle, ni en las entrevistas hechas en la década de 1990. Los documentos y las entrevistas tenían un carácter muy "intracatólico".

4. Tercera etapa: afirmación de la conciencia mexicanoestadounidense, años 1960-1970

Por los años setenta, una generación después de la inauguración del centro devocional de la Virgen de San Juan del Valle en el pueblo de San Juan, muchos, si no la mayoría de los peregrinos, eran residentes de largo plazo o nativos de Texas. Ahora más "estadounidenses de descendencia mexicana" que mexicanos, la muchedumbre que acudía al santuario eran más y más peregrinos a su propia patria natal y espiritual, el valle Bajo del río Grande [8]. Eran las personas que encontré esperando en sus coches y camiones antes del amanecer, deseando visitar a la Virgencita en cuanto el santuario se abriese. Solamente después de cumplir con ella siguieron sus viajes, fuese a sus hogares en el valle o fuese hacia otros destinos en Texas o más lejos, donde ahora vivían o se ocupaban en trabajos temporales.

En 1974 el padre Eugenio Cañas, OMI, fue nombrado como el tercer director del santuario. Nativo del valle Bajo del río Grande, fue el primer mexicanoestadounidense encargado del lugar. En su revisión y actualización del folleto que explicaba al público la historia del santuario, el padre Eugenio mostró sensibilidad a la experiencia de su propia gente. El nuevo director añadió al final:

> Hoy, miles de peregrinos siguen visitando el Santuario de San Juan de los Lagos [en México]. De igual manera, el Santuario de Nuestra Señora de San Juan del Valle ha desarrollado su propio carácter que atrae la visita de unas 6.000 personas cada fin de semana de todas partes del país. Se podría decir que

[8] El cambio de sentido cultural o nacional me fue explicitado de manera enérgica en una conversación en el distrito de San Juan en el fin de semana del 7-8 de febrero de 1997. José Benito Martínez reaccionó fuertemente contra la designación "mexicanoestadounidense" que empleo en este ensayo. Me refirió que su padre enfatizaba a sus hijos en San Juan en los años 1940, que ellos habían nacido en los EE. UU. y deberían por tanto considerarse "estadounidenses", no mexicanos. Deberían apreciar las cosas buenas de su herencia cultural mexicana, pero rechazar algunos aspectos de México como el acentuado anticlericalismo reciente del Gobierno y los decretos contra la Iglesia. Así, mientras los sociólogos pueden entender que "mexicanoestadounidenses" refiere a los residentes en los EE. UU. de descendencia mexicana que, si bien se criaron en los EE. UU., todavía conservan ciertas características mexicanas, descubrí que al menos algunas de estas personas toman esa designación como una falta de reconocimiento de que ellos son tan "estadounidenses" como cualquier otra persona nacida en los EE. UU.

este Santuario expresa mejor el amor personal por María y el sentido de identidad del mexicanoestadounidense en los Estados Unidos que ha vivido por años en el trabajo migratorio o que ha aguantado por años como víctima de los factores opresivos y dehumanizantes de la sociedad moderna ("The Story of Our Lady": 3).

Queda patente que la Virgencita en San Juan, Texas, ya no era una "expatriada" mexicana, sino un nuevo símbolo cultural ligado tan fuertemente a su hogar en el valle como a su todavía potente aunque más remota, en muchos aspectos, sede original en Jalisco. En las palabras del folleto se refleja la generación mexicanoestadounidense de los años 1970, estimulada a la acción sociopolítica, se llamaran "chicanos" o no, que como el autor del artículo en el *Correo de la Virgen* en el temprano decenio de 1950 había expresado los sentimientos nacionalistas de su generación inmigrante mexicana. De hecho, cuando la Unión de Campesinos Tejanos organizó sus marchas de protesta desde sus oficinas en San Juan a mediados de los setenta, la bandera que levantaron en frente era la de la Virgencita de San Juan.

Cuando se dedicó un nuevo y más grande santuario en 1980, el librito especial publicado para la ocasión bajo la dirección del padre Cañas reflejó la creciente madurez del *movimiento* mexicanoestadounidense, menos confrontacional y más avispado en cuanto a la acción social. El grito contra la opresión y victimización, estaba ahora transformado en afirmación de la dignidad y exposición de las complejas causas sociales a las cuales era menester atender. El librito consignó:

> Entre la multitud de peregrinos que se acerca al santuario a expresar su devoción o a buscar consuelo en tiempos de dificultad, hay que hacer notar la presencia de miles de emigrantes que saben de la dureza del trabajo del campo. También, los miles de personas que por falta de habilidades o por dificultades con la lengua, se ven relegadas a trabajos injustamente remunerados, cuando tienen la suerte de encontrarlos. En medio de la estrechez económica, muchos de los mexicano-americanos se sienten orgullosos de su herencia manteniendo en alto su dignidad personal fuertemente apoyada en su fe y su ferviente devoción a la Virgen (Virgen de San Juan Shrine, 1980: [8]).

El padre Eugenio defendió las prácticas religiosas de la gente mexicana y mexicanoestadounidense, las cuales eran bien

recibidas y celebradas en el santuario, como más adecuadas a sus necesidades culturales y una de sus pocas vías de expresarse. A la vez, el padre reconoció la oportunidad que se ofrecía al santuario para educarlos mejor en la fe católica puesta al día. Un periódico informaba así acerca del pensamiento del padre Cañas:

> Una persona se siente mucho más libre para expresarse, para expresar sus sentimientos religiosos, su relación con Dios, a través de su religiosidad popular, tal como es su experiencia en sus visitas al santuario. Muchos otros factores de la vida hacen imposible que expresen [*sic*] su individualidad o sus preferencias... Tenemos que tomar la gente como es. Y si un individuo encuentra que las formas de expresión de su fe no responden a sus necesidades religiosas, él va a tratar de expresar esa fe de una manera que le sea más familiar. Además este tipo de devoción nos da a nosotros una oportunidad mayor para evangelizar. Pues tratamos de presentar a la Santa Virgen como un modelo de virtud cristiana, el ejemplo de una persona que responde al llamado de Cristo a la santidad. Y así, hay más oportunidades para enseñar, mucho más que las que se presentan en una parroquia ("El Rdo. Eugenio Cañas", 1980: 12).

Conclusión

La sociedad y la cultura nunca permanecen inmóviles. Tampoco la religión. De hecho, las tres se afectan mutuamente. Las décadas posteriores a la de 1980 han traído otros cambios en la devoción a Nuestra Señora de San Juan y las identidades culturales reflejadas en ella. Se espera que esta investigación de las primeras tres grandes etapas en la vida de esta devoción en el valle Bajo del río Grande entre Tamaulipas y Texas, haya mostrado cómo los cambios socioculturales ayudan mucho en la explicación de la historia particular de esta devoción, de la misma manera que los cambios en las declaraciones de los practicantes acerca de la devoción pueden arrojar bastante luz sobre el desarrollo de la identidad cultural de esa gente.

Cuando las relaciones entre el valle y el santuario original en Jalisco eran básicamente comerciales y no migratorias, la devoción apareció por un tiempo breve y parece que solo se mantuvo mientras el comercio permaneció bastante fuerte. No echó raíces en una sociedad muy regional. Cuando la devoción

regresó con una fuerte ola de inmigrantes al valle en los primeros decenios del siglo XX, en los inicios fue más bien "casera", recordando el centro devocional en el centro-oeste de México, la patria chica del inmigrante. Cuando un nuevo centro devocional en el valle, juzgado espurio por el sacerdote local, le hizo buscar una devoción mariana ortodoxa y sus feligreses le ofrecieron la devoción de su región natal, confluyeron todos los factores para que la devoción migrara a un nuevo centro devocional en la frontera texana con México: la nueva sede de una Virgen emigrante acompañando a sus hijos expatriados. Cuando muchos de los hijos de aquellos inmigrantes migraron temporalmente de sus hogares en el valle a las labores en otras partes de los EE. UU. o regresaron de sus hogares fuera del valle para visitar a sus padres y parientes, el santuario en el valle cambió para ser ahora el símbolo potente de esta nueva patria chica y del amparo de la Virgen para su gente en sus luchas por el pleno reconocimiento y trato como estadounidenses de descendencia mexicana.

Este estudio ofrece además un ejemplo manifiesto de cómo las devociones populares no son siempre apenas la creación y esfera del "pueblo" concebido como aparte de o incluso opuesto al clero —una tesis ideológica muy defectuosa y rara vez probada con hechos—. Esta devoción, que empezó en Jalisco con una mujer indígena y sus vecinos y con unos maromeros que probablemente eran mestizos, y en el valle Bajo del río Grande con pobres inmigrantes mexicanos, en ambos lugares se desarrolló de forma fuerte y extensiva gracias en parte importante al clero y los obispo locales. La popularidad extraordinaria de ambos sitios devocionales y advocaciones nunca habría ocurrido sin los esfuerzos intensivos de los clérigos que dirigieron y fomentaron estos centros devocionales.

Por último, a pesar de que no ha sido subrayado en este ensayo, se ha observado que un factor de primer plano en el poder de atracción de esta devoción, tanto en Jalisco como en el valle, ha sido la fama milagrosa de la Virgen de San Juan, con frecuencia apellidada sencillamente la Virgen milagrosa. Santuarios excepcionalmente populares siempre son, en primera instancia, centros de sanación —física, emocional, espiritual—. Otros santuarios pueden llevar ese título, pero no atraen multitudes con su fe tan descubierta. En esto consiste el poder fundamental de estos centros de peregrinación, petición y acción de gracias.

Manuscritos y entrevistas

SWOHA = Southwestern Oblate Historical Archives, Oblate School of Theology, San Antonio, Texas.

Arteaga, Cipriana and Agustín (1997). Entrevista, 23 de diciembre, Los Tres Cheques, Álamo, Texas.

Azpiazu, José, OMI. Fichas de personal. SWOHA.

Azpiazu, José, OMI (1970). Charla radiofónica de despedida, 7 de mayo, San Juan, Texas. Manuscrito y transcripción mecanográfica en posesión de José Benito Martínez; copias en la carpeta Martínez, fichero San Juan Shrine "Oblata", SWOHA.

Azpiazu, José, OMI (1996). Entrevistas, 25 de agosto y 20 de diciembre, San Antonio.

Azpiazu, José, OMI (1997). Entrevista, 10 de enero, San Antonio.

Brelivet, Alan, OMI (1996). Entrevista, septiembre, San Antonio.

Cañas, Eugene, OMI (1996). Entrevista, 20 de diciembre, San Antonio.

Edinburg District Minutes (1943). Diciembre. Carpeta Edinburg District, SWOHA.

Garriga, Mariano, a José Azpiazu (1949). Agosto 24. Carpeta San Juan, SWOHA.

Hernández, Julia (1996). Entrevista, septiembre, San Juan, Texas.

Jalbert, A., OMI, a Nicholas Tanaskovic, OMI (1951). Julio 8, San Benito, Texas. Carpeta San Juan, SWOHA.

Martínez, José Benito (1996). Entrevista, 22 de diciembre, San Juan, Texas.

Martínez, José Benito (1997). Entrevista, 8 de febrero, San Juan, Texas.

Martínez, José Benito (1998a). "Notes for Fr. Bob Wright", 2 de enero. Carpeta Martínez, fichero San Juan Shrine "Oblata", SWOHA.

Martínez, José Benito (1998b). Entrevista, 25 de enero, McAllen, Texas.

Mozos, Sebastian, OMI (1954). "Pululación de Santuarios (De como ya se explotan hasta las devociones)", abril. Carpeta San Juan, SWOHA.

Peña, Roberto, OMI (1996). Entrevista, septiembre, San Antonio.

Sacred Heart Church Codex Historicus, 1943-1970, McAllen, Texas. SWOHA.

The Pastor (1954). "Our Lady of San Juan of the Valley" ms. (mecanografiado), fichero San Juan Shrine "Oblata", SWOHA.

"The Story of Our Lady of San Juan" [1975?]. Folleto mecanografiado. Fichero San Juan Shrine "Oblata", SWOHA.

Vela, Brígida (1996). Entrevista telefónica, 23 de diciembre, Pharr, Texas.

Villescas, Jesús, and Manuela (1996). Entrevista, 8 de septiembre, San Juan, Texas.

Villescas, Jesús, and Manuela (1998). Entrevista, 25 de enero, San Juan, Texas.

Villescas, Pedro, and María Cantu (1996). Entrevista, 8 de septiembre, San Juan, Texas.

Bibliografía

"Beautiful Million Dollar Shrine of Our Lady of San Juan of the Valley Blest by Bishop Garriga" (1954). *Southern Messenger* (San Antonio), 6 de mayo, pp. 1, 4.

"Blessing of Statue in Church Sunday to Recall Recent Episode in Mexico" (1948). *Valley Evening Monitor* (McAllen, Texas), 5 de diciembre.

Díaz de León, Manuel (1954). "Origen de la devoción a la Virgen de San Juan en San Juan, Texas", en: *El Correo de la Virgen*, II, No. 103 (2 de mayo), pp. 2, 5.

Dinger, Adeline Short (1972). *Folk Life and Folklore of the Mexican Border*. Edinburg (Texas), Hidalgo County Historical Museum.

"El Rdo. Eugenio Cañas OMI" (1980). *El Visitante Dominical* (20 de abril), p. 12.

"Ferias en la Nueva España" (1987). *Enciclopedia de México*, ed. especial. México D. F., Enciclopedia de México y Secretaría de Educación Pública.

Frank, Larry (1992). *New Kingdom of the Saints: Religious Art of New Mexico 1780-1907*, photography by Nancy Hunter Warren and Michael O'Shaughnessy. Santa Fe, Red Crane Books.

Graf, LeRoy P. (1942). "The Economic History of the Lower Rio Grande Valley, 1820-1875". Ph.D. diss., Harvard University, 2 vols.

"Let's Visit a Texas Shrine" (1964). *Mary Immaculate Magazine*, XLVI, No. 6 (julio-agosto), pp. 14-20, 27.

Márquez, Pedro María (1939). *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen*. México, D. F., Impresores S. de R. L.

"Mother's Shoes Grow Thin in Trek to Shrine". *Galveston Tribune* (recorte de periódico, s. f.). Fichero San Juan Shrine "Oblata", SWOHA.

Moore, Joan W. (1976). *Mexican Americans*. Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 2a. ed.

Norquest, Carrol, Jr. (1987). "Will and Testament of José Narciso Cavazos". *Las Porciones Genealogical Society Journal* (McAllen, Texas), II, No. 1 (Spring), pp. 76-82.

[Rogers, Peter, O.M.I.] (1954). "Fabulous San Juan Shrine", en: *Mary Immaculate Magazine*, XXXVI, No. 6 (julio-agosto), pp. 16-20.

Rosenfeld, Michael J. and Marta Tienda (1997). *Labor Market Implications of Mexican Migration: Economies of Scale, Innovation, and Entrepeneurship*. At the Crossroads: Mexico and U.S. Immigration Policy, edited by Frank D. Bean, Rodolfo O. de la Garza, Bryan R. Roberts and Sidney Weintraub. Lanham (MD), Rowman & Littlefield.

Thibodeau, Ralph (1953). "Our Lady of San Juan of the Valley", en: *The Marianist* (14-15 octubre), pp. 14s, 27-29.

Treviño, Roberto R. (1994). "In Their Own Way: Parish Funding and Mexican-American Ethnicity in Catholic Houston, 1911-1972", en: *Latino Studies Journal*, V No. 3 (septiembre), pp. 87-107.

Valley Evening Monitor (1947). 10 de agosto. McAllen, Texas.

Valley Evening Monitor (1951). 25 de junio. McAllen, Texas.

Virgen de San Juan Shrine (1980). Texto bilingüe. San Juan, Texas.

What is the Story of Our Lady of San Juan? [ca. 1964] fichero San Juan Shrine "Oblata", SWOHA.

Wright, Robert E., OMI (1992). "Popular and Official Religiosity: A Theoretical Analysis and a Case Study of Laredo-Nuevo Laredo, 1755-1857". Ph.D. diss., Graduate Theological Union, Berkeley.

Del cementerio al palacio, creación de un imaginario religioso: 1908-1991 [1]

Pablo Moreno

1. La creación de imaginarios

Los estudios actuales sobre la cultura popular dan mayor reconocimiento a las ideas y prácticas de los agentes históricos, como las creencias, los mitos, los ritos, las representaciones, los imaginarios y las visiones del mundo. Esto constituye una materia de estudio e investigación que no se puede desaprovechar o subvalorar en pro de explicaciones generales ofrecidas acerca del hecho religioso.

No obstante, dicho estudio debe contextualizarse para identificar los juegos, los préstamos y las repulsas que ocurren con otras ideologías y prácticas sociales de los mismos agentes o con la sociedad en general.

[1] Una primera versión de este trabajo fue publicada como: Pablo Moreno, "Del cementerio al palacio", en: GIERSP (compil.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo. Memorias del II Congreso internacional*. Bogotá, USB, 2009, pp. 144-158. ISBN: 978-958-8422-15-2.

Al trabajar la categoría de los imaginarios sociales, Bronislaw Baczko [2] propone que "el imaginario es una categoría de representaciones e ideas-imagen a través de las cuales las sociedades se legitiman a sí, crean una identidad, elaboran modelos formadores para sus ciudadanos". El imaginario social es una de las fuerzas reguladoras de un grupo social determinado, que indica al individuo cómo actuar frente a la representación propuesta del mundo, moldeando de esta manera comportamientos y visiones de ese mundo.

El imaginario, entonces, no es únicamente una categoría para la comprensión de lo social, sino un concepto central para el estudio de lo social. El imaginario histórico confiere sentido a lo real, y esa construcción de sentido que es amplia, se expresa por medio de palabras, discursos, cantos, imágenes, objetos, materializaciones, prácticas y ritos.

En su magistral obra sobre el medioevo, Georges Duby [3] describe y analiza las características de los sistemas de valores y las ideologías, reconociendo su variabilidad y autonomía respecto a los cambios ocurridos en las estructuras materiales. Arturo Firpo, en el prólogo a la primera edición en castellano (1980), identifica un plan metodológico que descompone en tres etapas: "1) análisis genético-estructural; 2) análisis sincrónico; 3) análisis diacrónico" [4].

En nuestro caso, estos pasos pueden ser aplicables para el desarrollo de la investigación al identificar, en primer lugar, la estructura y génesis del imaginario "evangélico" [5] sobre su función en la sociedad colombiana en el período escogido; en segundo lugar, al analizar esa estructura en relación con su contexto y la realidad material del período; por último, al hacer un esfuerzo interpretativo del devenir de ese imaginario para el posicionamiento del protestantismo, ahora notablemente modificado por la emergencia de su forma neopentecostal, en la sociedad.

En esta oportunidad hablaremos del protestantismo nucleado alrededor de la CEDEC, posteriormente CEDECOL, el cual reunió a partir de 1950 a lo que se conoce como protestantismo

---

[2] Baczko, 1991. Citado por Eduardo Gusmão de Quadros en la presentación del proyecto de la CEHILA: Historia Cultural, Buenos Aires, 2005.

[3] Duby, 1992.

[4] Arturo Firpo, Prólogo a la primera edición castellana, Duby, 1992: 21.

[5] Optamos por utilizar este término en lugar de protestante, porque fue el que más se usó por parte de las iglesias protestantes en este período para definirse a sí mismas.

histórico, *el evangelicalismo* o protestantismo evangélico y al pentecostalismo. No incluimos en nuestro trabajo el neopentecostalismo o carismáticos, que evidencian una ruptura todavía mayor respecto a las vertientes mencionadas antes. De todas formas, esta vertiente carismática ha incidido de modo notable durante las dos últimas décadas en el perfil de las iglesias cristianas no-católicas.

Pero para nuestro interés es importante seguir la formación del imaginario de los grupos reunidos en la CEDECOL que fueron los pioneros del protestantismo aun desde el siglo XIX, presbiterianos y bautistas, y que al llegar a los años noventa experimentaron una crisis de identidad provocada en gran medida por la irrupción de la corriente carismática de mediados del decenio de 1980.

El período seleccionado tiene tanto de arbitrariedad como de justicia, pues 1908 es el comienzo de la presencia de la Unión Misionera Evangélica en el suroccidente colombiano, iglesia del tipo "evangélico". Su llegada marcó el inicio del protestantismo en esta región del país, misma que estaba iniciando procesos de organización política, desarrollo económico y una primera formación socio-cultural alimentada por las migraciones de quienes huían de la Guerra de lo Mil Días. En términos religiosos era el comienzo de una ruptura con el catolicismo, pero igualmente con el sistema político implantado por la Constitución de 1886.

Al dejar este trabajo en 1991 nos proponemos señalar el quiebre que experimenta el imaginario religioso del protestantismo del siglo XX, ligado al proyecto liberal modernizador gestado en el XIX, dando lugar a un nuevo imaginario cargado con el contenido neopentecostal y carismático. La Constitución de 1991 no solo significó para las minorías religiosas tener una presencia en la sociedad, políticamente hablando, sino asimismo el comienzo de un protestantismo "posmoderno" vinculado a otras aspiraciones, sueños, ilusiones, que gestados en un nuevo discurso y dinámicas políticas, nos crean la necesidad de otra investigación.

En 1991, la CEDECOL decidió participar en la Asamblea Constituyente a través del movimiento Unión Cristiana y logró elegir dos representantes, Jaime Ortiz y Arturo Mejía, como una forma de hacer visible su existencia, crecimiento y significación, tanto política como social. Sin embargo, había otros líderes que no se sentían representados en la CEDECOL ni en la Unión Cristiana, y además parecían no necesitar de esas organizaciones; ése es el caso del Partido Nacional Cristiano, liderado por los espo-

sos Castellanos. Con ellos nos parece que se brinda emergencia al imaginario neopentecostal, que constituye otro tema de investigación. Si bien las aspiraciones y los efectos políticos de estas organizaciones fueron muy similares, las diferencias nos remiten a los imaginarios que vehicularon cada uno.

Aunque los comienzos del imaginario del protestantismo evangélico se pueden datar desde 1908, un momento afianzador ocurrió con la creación de la Confederación de Evangélicos de Colombia [6] (1950), que en respuesta a la crisis suscitada por los acontecimientos de 1948, se organizó para defender los derechos civiles y religiosos de los evangélicos que estaban siendo perseguidos. Desde ese momento empezó a gestarse una identidad que, fortalecida por ese imaginario, excluyó a quien no lo asumió como propio; además, esta identidad permitió un accionar religioso y político que caracterizó a los evangélicos en el período.

De este modo se puede comprender mejor el título de este trabajo: "Del cementerio al palacio", ya que todavía en los años cincuenta los evangélicos tuvieron que luchar para conseguir pequeños terrenos o lotes con el fin de fundar un cementerio civil o evangélico, práctica que fue característica desde los inicios de estas iglesias en Colombia [7] y que ayudó a forjar ese imaginario que describiremos y analizaremos enseguida. El "cementerio" es un símbolo de la marginación, la intolerancia y la lucha por el reconocimiento civil y religioso de unas minorías activas políticamente, pero que se encontraban en una posición subalterna.

Pero ir del cementerio al palacio implica una variación no solamente en las prácticas políticas de los evangélicos, también en el imaginario mismo que lo presenta como un actor social privilegiado por la misión encomendada para "ser cabeza y no cola" [8]. En ese sentido, el "palacio" es símbolo de visibilidad, de libertad religiosa, de lucha por el poder político y de iglesias que cuestionan el calificativo de minorías frente a la explosión del campo religioso en Colombia.

---

[6] La sigla utilizada al comienzo fue CEDEC, pero posteriormente cambió a CEDECOL, tal como es conocida dicha organización en la actualidad; más adelante se ofrecen detalles del porqué de ese cambio. En lo que sigue se usará siempre CEDECOL para evitar confusiones.

[7] Al respecto, ver Moreno, 1999.

[8] Expresión muy empleada desde el auge del movimiento neopentecostal para evocar la misión en la sociedad con fuerte contenido político.

2. El imaginario evangélico en los años cincuenta: génesis y estructura

Desde 1929, cuando en el país apenas existían cuatro denominaciones, hubo interés en reunirse para dialogar sobre la forma más efectiva de llevar a cabo el cumplimiento de la evangelización protestante. Esta primera reunión se efectuó en Cali, con la participación de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, la Unión Misionera, la Alianza Cristiana y la Iglesia Presbiteriana Cumberland. A esta reunión siguieron otras realizadas en Palmira, Armenia y Bogotá. En 1939 se celebró una de las más importantes, pues en ella confluyeron doce denominaciones en la sede de la Iglesia Presbiteriana Central de Bogotá.

Estos primeros encuentros pueden verse como antecedentes de la fundación de la CEDECOL, porque en esas reuniones existía el interés de conformar un organismo que representara los intereses del pueblo evangélico. Una de las razones de ese anhelo fue la necesidad de tener una interlocución con el Gobierno en torno al cumplimiento de las leyes tocantes a los derechos civiles, que en muchos casos y regiones eran violadas por sectores intransigentes del catolicismo.

Del 21 al 25 de junio de 1950 se reunió en Bogotá la Asamblea Constituyente de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC), en el templo de la Iglesia Presbiteriana Central, con la participación de cuarenta delegados en representación de diecisiete denominaciones. En esta oportunidad se elaboraron una constitución y una confesión de fe, mismas que fueron aprobadas y después sometidas a la ratificación de diversas iglesias y convenciones nacionales. La primera junta fue presidida por el presbiteriano José Fajardo, quien había realizado estudios en los EE. UU.; la conformaban además tres pastores colombianos y cuatro misioneros estadounidenses.

La segunda asamblea se reunió en Medellín, del 3 al 5 de junio de 1951, en la sede del Seminario Bíblico de Colombia. En esta ocasión estuvieron representadas doce denominaciones y los temas más apremiantes de la agenda fueron: la violencia, la necesidad de levantar un censo evangélico y la organización de una oficina de reclamos ante el Gobierno.

Durante los primeros diez años de la CEDECOL, la violencia y sus efectos dentro de las iglesias evangélicas fue el tema predominante. Después de 1948 se desató una ola de violencia que involucró a la población civil en las contiendas partidistas

y dejó una estela de muerte, desapariciones, desplazamientos y pobreza. No solo los evangélicos fueron afectados por esta ola de violencia, no obstante la magnitud de los efectos produjo un sentimiento de persecución que coincidía con la realidad en muchas poblaciones del país, principalmente en el campo.

Según las estadísticas elaboradas por el misionero presbiteriano James Goff [9], quien fue durante varios años jefe de comunicaciones de la CEDEC y se preocupó como ninguno en su tiempo por contar los hechos sucedidos, hubo 116 creyentes muertos por causa de la violencia, más de 66 templos, capillas y casas destinadas al culto fueron destruidas y un número bastante grande de casas y propiedades de evangélicos fueron confiscadas; cerca de 200 escuelas fueron clausuradas y en algunos lugares los gestos de intolerancia directa hacia los evangélicos permitieron confirmar una política de persecución contra los no católicos.

Estos hechos, en todos los casos, fueron objeto de una interpretación inmediata al ser difundidos en Colombia y el exterior. En el país fueron asimilados por los evangélicos como parte de su ser, con base tanto en los documentos y boletines de la CEDECOL, como en los testimonios vivos contados en las reuniones anuales de varias iglesias por los desplazados y expropiados durante este período de "La violencia". El objetivo de la difusión en el exterior era presionar a sectores políticos estadounidenses para que intervinieran ante su Gobierno, e influir para lograr cambios en el contexto político colombiano.

A partir de estos hechos, los cuales se discutirán más adelante, se reforzó un imaginario de lo que implicaba ser protestante en Colombia; para esta concepción, el ser protestante era ser perseguido, atacado, amenazado y violentado en su integridad personal, sus bienes y libertades. Expresa Goff: "El corazón de este estudio es una descripción de la persecución de los protestantes y las restricciones puestas sobre sus derechos civiles" [10].

El considerarse perseguido tiene su origen en la opción religiosa no-católica, mientras el considerarse restringido en el ejercicio de los derechos civiles es la consecuencia lógica de la opción; ésta es la explicación que Goff opone a otras que él mismo cita, presentadas por representantes del Gobierno y de la Iglesia Católica. Según éstos, desde otro imaginario,

---

[9] Goff, 1968: Apéndices, pp. 12, 17-39.

[10] Goff, 1968: 1, 8.

> ...misioneros y pastores protestantes han atacado y ridiculizado la fe católica la cual es la más sagrada posesión de los colombianos. La gente común ha reaccionado de manera natural... [además] los protestantes se han aliado por sí mismos con fuerzas antigobiernistas en la "guerra de bandidos" y han sufrido las consecuencias naturales de entrometerse en la política Colombiana [11].

Hay aquí un ejemplo de una lucha de imaginarios que se concretó en enfrentamientos locales durante la efervescencia del conflicto político de los años cincuenta, y lo que aparece en el trabajo de Goff es precisamente la composición no solo de un estudio sobre la persecución, sino la contribución a la estructura de un imaginario que será apropiado por los evangélicos en los años siguientes y reproducido por la historiografía de los cien años de presencia evangélica en Colombia.

Ese imaginario estará reforzado por realidades concretas que vivieron los evangélicos en este período: el desalojo sea por las razones que fueren, la intolerancia para acceder a servicios públicos como la educación, la pérdida de libertad para sus reuniones públicas, la pérdida material de bienes como templos y escuelas, y la continua presión de parte de sectores católicos intransigentes.

De esta forma se alimentó y reforzó un imaginario que identificaría y daría cohesión al ser evangélico, definiéndose a sí mismo en relación con quienes le rechazaban o eran permisivos, como la Iglesia Católica y el conservadurismo, pero también con quienes mostraban simpatías como el liberalismo o compartían la misma suerte como masones, espiritistas, socialistas y otros disidentes [12].

En síntesis, las ideas que conforman este imaginario son:

- Es una lucha entre la luz y las tinieblas, entre la educación y la ignorancia, entre la libertad y la esclavitud.
- De un lado está la defensora del pasado, la Iglesia Católica, y del otro los promotores del futuro, protestantes, masones, espiritistas, teósofos, socialistas y liberales.

---

[11] Goff, 1968: 1, 3. El autor cita comunicados del ministro de Relaciones Exteriores, Evaristo Sourdis, del ministro de Gobierno, Lucio Pabón Núñez, y del jesuita Eduardo Ospina, en un estudio sobre la persecución de los protestantes en Colombia.

[12] Al respecto, ver Moreno, 1999: 106-127.

- De un lado están los impulsadores del atraso económico, mientras del lado opuesto están los amantes del crecimiento económico, la riqueza y el bienestar que es resultado de la libertad.
- De una parte está la religión oficial y del otro la religión subalterna que aspira a instaurar un orden de libertades como en Norteamérica y Europa.

Si uno consulta algunas fuentes católicas del período como las que cita Goff, encuentra que desde el catolicismo también se nutre esa idea del protestantismo. Existe entonces coincidencia en la percepción que se tiene del protestantismo, porque ese imaginario permite viabilizar conflictos, proyectos, alienta adhesiones, formaliza organizaciones.

Durante este período, por tanto, constatamos que este imaginario facilita identidad, que se construye a partir de trozos compuestos por la doctrina protestante exportada, la dinámica política nacional, el ideario liberal decimonono y la heterodoxia formada por las minorías religiosas cristianas y pseudo-cristianas.

3. El imaginario a partir del cementerio

En la lucha por los derechos civiles un tema sensible fue el de dar cristiana sepultura a los no católicos. Aunque desde el siglo XIX existían algunos cementerios laicos, entre ellos uno famoso como el de Circasia promovido por los masones, por lo general los no católicos serán sepultados en el extramuro del cementerio católico, cerca de los suicidas y traidores de la fe.

Este hecho representó una lucha simbólica cargada de confrontación política. Las ideas básicas del imaginario protestante se utilizaban para las conferencias, los documentos y las justificaciones que exigían un cambio al respecto. Periódicos protestantes como *El Evangelista Colombiano* o *El Mensaje Evangélico*, evidencian estas controversias.

Varios sepelios se convirtieron en escenario de disputa religiosa y política en los años treinta del siglo XX, de discusiones acerca de quién tenía el derecho de decidir sobre el lugar de sepultura, negación de ceremonia religiosa por parte de autoridades católicas, traslado de una población a otra cuando la situación era extrema.

Por esa razón, se fortalecieron los grupos y las organizaciones cívicas con el fin de comprar un lote o buscar que algún personaje adinerado regalara uno para dedicarlo a cementerio. Casos como el de Palmira o el de Cali, en los que la participación de la familia Eder fue crucial para la solución del problema, son un ejemplo de esta solución. En otros casos, la iglesia misma tomó la iniciativa sin buscar mayor participación externa para conseguir el establecimiento del camposanto.

Ese imaginario se fue desarrollando en el tiempo con otros datos que permitieron su reproducción y difusión. Las historias de fe, historias de iglesias locales y del cristianismo evangélico, vehicularon esa difusión. Al cumplirse cien años de presencia evangélica en Colombia en 1956, se publicó la obra de Francisco Ordóñez titulada *Historia del cristianismo evangélico en Colombia,* con un subtítulo muy diciente: *Cien años de triunfos al fragor de la tormenta* [13]. En el prólogo, el autor describe a los protagonistas de esa historia que va a contar como "...mártires como los de las Catacumbas y los de los tiempos de la Reforma, que amaron a su Salvador y no le negaron nada, ni aún el sacrificio de sus vidas" [14].

Cada capítulo expone los inicios y el desarrollo hasta el presente del autor de las diferentes iglesias o denominaciones que ingresaron a Colombia en un siglo. Una característica que se subraya en cada caso es la dificultad con la presencia dominante del catolicismo y, además, las facilidades que el liberalismo brindó a los misioneros en el siglo XIX; los datos terminan por confirmar la autodefinición del imaginario protestante a partir de sus contradictores y defensores.

Este libro tuvo mucha difusión entre las iglesias y familias que habían experimentado los rigores de la violencia en la década de 1950. ¿Qué otra cosa podría esperarse en términos de autocomprensión de la identidad evangélica? ¿Qué otra causa podría adjudicarse al marcado anticatolicismo de los discursos, los sermones y las enseñanzas en las iglesias?

Este imaginario fue fortalecido por historias escritas posteriormente en referencia al pasado. A manera de ejemplo pueden citarse la historia de Eloy Anderson, *Hacaritama,* sobre su obra misionera en el norte de Santander, El Magdalena medio y los

[13] Ordoñez, 195?
[14] Ordoñez, 195?: 10.

Llanos orientales [15]; y la obra de Roberto Searing y Gloria Osuna sobre la Alianza Cristiana y Misionera, que en algunos títulos de sus capítulos reflejan ese imaginario que se fue acentuando: "Lluvia de piedras", "Contra viento y marea" y "Nuevos refuerzos para la conquista" [16]. Son ya varias las historias de este tipo que conforman el corpus que podrá ayudar a una profundización acerca del imaginario evangélico plasmado en esos textos, cuyo propósito es inspirar, animar y conservar la memoria del ser evangélico como una proeza digna de la épica.

4. Evolución del imaginario hacia el palacio

La década de los sesenta trajo variaciones significativas en el discurso y algunas prácticas del catolicismo respecto al protestantismo. Un primer factor a considerar para comprender el cambio en el imaginario religioso que hemos llamado del cementerio, es que las relaciones con la Iglesia Católica se flexibilizaron un poco, el ambiente se volvió menos hostil, si bien no hubo variaciones automáticas ni drásticas en el catolicismo. Dentro del protestantismo evangélico, por su lado, la primera y segunda generaciones que se habían alimentado con el imaginario de minoría, seguían siendo mayoritarias e influyentes en las iglesias.

Después del concilio Vaticano II (1962–1965) los evangélicos pasaron de ser "herejes" a "hermanos separados", y aun cuando este cambio de "estatus" no se reflejó inmediatamente en la vida religiosa del país, sí permitió crear un ambiente de mayor tolerancia que marcó una diferencia con los fanatismos existentes en los años cincuenta.

En 1961, en el gimnasio Evangelista Mora de la ciudad de Cali, se realizó el primer encuentro amistoso entre católicos y protestantes. Tres sacerdotes católicos y tres líderes evangélicos en representación de la CEDECOL presentaron un mensaje de la Biblia a más de nueve mil personas, en su mayoría católicos.

Varios líderes evangélicos percibieron esta experiencia como un punto de partida para una nueva época en la historia religiosa colombiana, y al parecer tenían razón, porque el crecimiento de las iglesias y el auge evangelístico fueron en aumento, no sin

[15] Anderson, 1997.
[16] Searing y Osuna, 1999.

experimentar momentos de resistencia por parte de sectores católicos conservadores.

En febrero de 1962 llegó al país el famoso evangelista Billy Graham, quien pudo predicar en Barranquilla y Cali; si bien tuvo problemas con autoridades católicas en Barranquilla, su presencia en Colombia despertó curiosidad en la prensa, precaución entre algunas autoridades católicas y entusiasmo entre la población evangélica.

Este mismo año, la CEDECOL promovió una campaña nacional de alfabetización y continuó apoyando a los damnificados por la violencia del decenio anterior. Además, en este periodo se pudo implementar el proyecto de "Evangelismo a Fondo", el cual se estima que en 1968 dio como resultado más de veinte mil decisiones de fe en Jesucristo. Esta experiencia permitió afianzar la relevancia de la cooperación para el discipulado y la evangelización.

Durante esta década, los evangélicos pasaron de 33.156 entre 14.131.660 de colombianos en 1960 a 90.573 miembros entre 20.463.078 de habitantes en 1969 [17]. Esto es, el número de evangélicos se triplicó, y pese a que no fue la década de mayor crecimiento, fue un tiempo de avances significativos si se repara en que estaban saliendo de la crisis de la violencia de los años cincuenta.

Un segundo factor a considerar fue el del crecimiento explosivo del pentecostalismo, que antes de 1960, si bien estaba presente, compartía la misma suerte de crecimiento que otras iglesias evangélicas. En un estudio ya clásico acerca del pentecostalismo, Christian Lalive d'Epinay lo describe por su milenarismo, taumaturgia y en gran parte su sincretismo surgido de una cultura caciquil y corporativa [18]; éste constituyó una ruptura con el protestantismo de corte liberal agrupado en la CEDECOL [19].

Estas iglesias se conformaron en comunidades de cohesión y dadoras de sentido para las masas de población que migraron del campo a la ciudad, y para el caso que nos interesa, no se limitaron, como CEDECOL, a la lucha por las reivindicaciones religiosas a partir del imaginario del perseguido, sino se propusieron participar activamente en acciones concretas de movilización de la población en general y no apenas de sus adeptos.

[17] Vélez, 1980: 4.

[18] Lalive d'Epinay, 1968.

[19] Al respecto, ver Bastian, 1997.

Cornelia Buttler constata la participación de los pentecostales en la oposición ciudadana al Consejo y el Alcalde de Florida, contra el cobro exagerado de los servicios por parte de Acuavalle en 1969, y de otra iglesia pentecostal bajo el liderazgo de su pastor en Ocaña, para la legalización de terrenos baldíos peleados por los colonos contra los clientes de un senador en el mismo año [20].

Pero los pentecostales fueron más allá, pues en 1970 la mayoría de los miembros de la iglesia pentecostal en Palmira adhirieron a la candidatura del general Rojas Pinilla. Desde el púlpito, el pastor Cardozo advirtió que un simple voto era muy importante y los pentecostales debían votar en las elecciones venideras. Buttler afirma que el 80% de la membresía decidió votar, y que de ese total un 90% reconoció abiertamente haber votado por el general Rojas, un 5% por Misael Pastrana y otro 5% por Belisario Betancur [21].

Así se daban pasos muy significativos hacia una mirada más comprometida con el entorno social, comprometida desde luego a partir de la cosmovisión religiosa del pentecostal que sueña, recibe visiones y lucha activamente por hacerlas realidad. Algo que se nota más en las últimas dos décadas debido al crecimiento numérico, más no porque estuviera ausente en la de 1960.

Un tercer factor que alentó el cambio del imaginario del protestantismo evangélico fue que entre las corrientes *histórica y evangélica* se experimentó, en los años setenta, otro crecimiento, el del liderazgo nacional. Varias iglesias tomaron conciencia de la responsabilidad de sostener y propagar sus congregaciones. Este proceso no fue pacífico ni lineal en todos los casos, y en algunas iglesias se presentaron fracturas importantes que dejaron divisiones entre grupos que continuaron con el apoyo misionero y grupos de iglesias que se nacionalizaron completamente [22].

Un evento relevante en relación con este tema fue el Primer Encuentro Nacional de Líderes Evangélicos, realizado en la sede del Seminario Bíblico de Colombia en febrero de 1978. Bajo la presidencia del reverendo Luciano Jaramillo, se caracterizó por una autoevaluación crítica y sana del desarrollo de la obra evangélica en el país con el propósito de:

[20] Buttler, 1976: 226-229.
[21] Buttler, 1976: 226.
[22] Ver Ulloa, 2007.

> ...cuál es la voluntad del Señor para nuestra Iglesia, abiertos no sólo a la inspiración de su Espíritu, sino también a las necesidades del hombre y de la nación; sin miedo a dar pasos atrevidos de conquista de unas áreas de trabajo que están reclamando la presencia y acción del evangelio; y sin temor a cambiar o reformar lo que no está bien, o que, siendo bueno, podría ser mejor [23].

El encuentro relacionó a la Iglesia Evangélica con los siguientes aspectos: sociológico, teológico, pastoral, bíblico-espiritual y misionero-evangélico. En cada uno se analizaron las implicaciones para la Iglesia en un contexto de cambio y transformación. Entre las recomendaciones se destaca el interés por "aplicar un Evangelio Integral por medio del cual se satisfagan las necesidades del hombre total (espiritual, intelectual, moral y material)" [24], tema que por cierto continuaría aumentando su interés en la agenda de la CEDEC durante las décadas subsiguientes.

Dentro de la CEDECOL, y de parte de las iglesias históricas, emergió el liderazgo de un pequeño grupo que después fue conocido como La Rosca, compuesto por figuras como Orlando Fals Borda, Gonzalo Castillo y Augusto Libreros. Su propuesta de vincular recursos y el apoyo de las iglesias a proyectos de trabajo campesino con la implementación del método investigación-acción participativa, suscitó el rechazo de la corriente dominante dentro de la CEDECOL liderada por Héctor Pardo, quienes sospechaban del "izquierdismo" de estos presbiterianos.

Este grupo estuvo relacionado con Camilo Torres, con el grupo Golconda y los protestantes de la teología de la liberación agrupados en el movimiento Iglesia y Sociedad (ISAL), surgido en el sur del continente y con fuerte presencia en Brasil, Uruguay, Argentina y Chile.

Estas posiciones hacia lo político diferían entre sí por opciones ideológicas o filiaciones coyunturales, como el caso de los pentecostales, sin embargo tenían en común una suerte de superación de ese sentido de minoría que se alimentaba con el imaginario del perseguido, dando lugar a otro que se animaría a participar de manera abierta en política, con aspiraciones de poder y deseos de incidir políticamente.

[23] Jaramillo, 1978.
[24] Jaramillo, 1978.

De todos modos, había para este período un reconocimiento de que ya no se estaba en los años de violencia política de los cincuenta; había mayor estabilidad, y por ende la CEDECOL tenía que irrumpir como un organismo de mayor impacto nacional, con una nueva agenda acorde con nuevos desafíos. El espíritu que movió a la CEDECOL en estos años, era dejar de ser un pueblo apático a lo social y tomar en serio su papel en un país que requería de respuestas concretas frente al crecimiento desordenado de las principales ciudades.

En la década de 1980 y debido al crecimiento de los evangélicos y pentecostales, el imaginario del perseguido se relegó a la memoria colectiva de los miembros que pertenecían a esa generación o eran sus descendientes, ya que las historias de la persecución eran comunes en las familias que habían experimentado en carne propia pérdidas materiales. Más en el ámbito público de las iglesias, la imagen que podían construir era otra.

Al inicio de esta década, la CEDECOL constaba de 53 iglesias y organismos afiliados [25], aunque ya existía otro organismo representativo de un considerable sector de iglesias pentecostales que se llamó ASECOL [26]. La unión de estos dos organismos marcó un rumbo importante en la trayectoria que seguiría la CEDECOL en los años posteriores.

En 1985 la CEDECOL nombró un comité que participara del proceso de paz iniciado por el presidente Belisario Betancur. Conformado por líderes y pastores como Medardo Agudelo, Hernando Lara, Gloria de Figueroa, Adalberto López y el reverendo Héctor Pardo, este comité comenzó a ver como una necesidad la participación de los evangélicos en la política.

También durante este decenio se habló de la trascendencia de una Escuela de Formación Política que permitiera la preparación de los evangélicos que aspiran y pudieran llegar a las instancias de gobierno, tanto municipal y departamental como nacional. Aun cuando este proyecto no se ejecutó, quedó como una necesidad pendiente de atender porque el porvenir del país lo requeriría.

Aquí podríamos identificar la emergencia completa de ese imaginario que ve al evangélico en el palacio, y no reuniendo

---

[25] Acta, 1980.

[26] Este organismo se unió con la CEDEC en 1989 y de ahí surgió la sigla CEDECOL, ver Bucana, 1995: 186s.

recursos a escondidas para fundar un cementerio. El período de los años noventa marcará el cumplimiento de esa realidad y pertenece a la continuación de este trabajo profundizar en el análisis de esa participación, particularmente en relación con su efecto en la modificación, recreación o transformación del imaginario evangélico que hoy se identifica a sí mismo como "cristiano" a diferencia del católico.

De los años noventa se hablará lo que fue la participación en la Asamblea Constituyente de 1991, la presencia en el congresito y posteriormente en los congresos sucesivos por medio de la Unión Cristiana, el Partido Nacional Cristiano, C4 y el MIRA.

En 1994 se concretó la firma de la Reglamentación de la ley de Libertad Religiosa, como consecuencia de los alcances obtenidos durante la Constituyente de 1991. En 1997, el presidente Ernesto Samper denominó como "...una especie de concordato evangélico que regulará, en lo sucesivo, la relación entre ustedes y el Estado" al convenio que puso en marcha la implementación de los principios de libertad e igualdad religiosa incluidos en la Constitución de 1991 y la ley de Libertad Religiosa de 1994.

Este convenio incluyó asuntos como el reconocimiento civil y la validez de los matrimonios celebrados en ritos no católicos de iglesias reconocidas por el Estado, la libertad para asistir espiritualmente y en igualdad de condiciones a las cárceles, hospitales e instalaciones de las Fuerzas militares y de Policía, y la libertad de cultos en los establecimientos educativos.

¿Qué implicaciones tiene este proceso para la identidad evangélica, pentecostal y carismática de hoy? ¿Cómo se construye ese nuevo imaginario y qué alcances puede tener? ¿Significa un nuevo enfoque en lo que se consideró ser la misión de la iglesia? ¿Qué lectura se podría hacer de las historias mencionadas antes a partir de esta nueva realidad? Seguramente esto nos llevará a reeditar la historia, descomponer los imaginarios presentes, constatar sus relaciones y juegos para procurar una historia más completa de lo que representa este factor religioso en el devenir de la historia reciente.

Bibliografía

Acta de la Asamblea de CEDECOL (1980). Bogotá, Oficina de CEDECOL.

Anderson, Eloy (1997). *Hacaritama*, edición castellana. Cali, Libros Cali.
Baczko, Bronislaw (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
Bastian, Jean Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D. F., FCE.
Bucana, Juana B. de (1995). *La iglesia evangélica en Colombia. Una historia*. Bogotá, Asociación pro-cruzada mundial, pp. 186s.
Butller, Cornelio (1976). *Pentcostalism in Colombia. Baptism by fire´s Spirit*. Associeted University Press.
D´Epinay, Christian Lalive (1968). *El refugio de las masas*. Santiago de Chile, Editorial Pacífico.
Duby, Georges (1992). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid, Taurus ediciones.
Goff, James (1968). "The persecution of protestant christians in Colombia, 1948-1958 with an investigation of its background and causes", en: *Sondeos* (Cuernavaca, CIDOC) No. 23.
Jaramillo, Luciano (1978). *Los evangélicos en Colombia. Un análisis crítico*. Medellín, CEDEC.
Moreno, Pablo (1999). *Protestantismo en el suroccidente colombiano. Diversidad religiosa y disidencia política, 1908-1940*. Tesis de Maestría en Historia. Bogotá, UNAL.
Ordóñez, Francisco (195?). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia. Cien años de triunfos al fragor de la tormenta*. Armenia (Colombia), Alianza Cristiana y Misionera.
Searing, Roberto M. y Osuna, Gloria A. (1999). *Pasando la antorcha. 75 años de la iglesia Alianza Cristiana y Misionera*. Bogotá, Buena Semilla.
Ulloa, Amílcar (2007). *Cuando pases por las aguas, ¡yo estaré contigo!. Historia de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia, 1943-1982*. Trabajo de grado. Medellín, Universidad de Antioquia.
Vélez, Ruperto (1980). *Treinta años de la Confederación Evangélica de Colombia, CEDEC*. Conferencia presentada a la Asamblea en el mes de mayo. Medellín, Antioquia. Ubicada en Archivo de CEDECOL, Bogotá.

Llegando a ser pastoras: Historias de mujeres pentecostales latinas en Newark, Nueva Jersey*

*Otto Maduro***

Resumen

Este artículo es parte de un proyecto de investigación que comenzó en 1999-2000, y que prosiguió después de una suspensión del trabajo en 2006-2007, sobre la vida y el impacto de las congregaciones pentecostales latinas en Newark —la ciudad más grande del estado de Nueva Jersey, y a quienes cerca de 80.000 hispanos llaman hogar (aproximadamente el 35% de la población de la ciudad). Este artículo en particular se centra en una serie de cuestionarios escritos y de historias orales registradas con pastoras de un puñado de las alrededor de cien congregaciones pentecostales latinas de la ciudad de Newark —aquellas dirigidas por mujeres (y que representan alrededor del 10% de las congregaciones)—. Estas entrevistas e historias orales —parcialmente en conjunto con un censo realizado de todas ellas

* Esta investigación ha sido posible gracias a una generosa beca de la Association of Theological Schools & the Henry Luce III Foundation Fellows en su programa de Teología 2006-2007.

** Drew University Theological School; Cehila-USA.

durante el proyecto de investigación, así como la observación activa de los servicios ofrecidos en muchas de estas congregaciones, además de las entrevistas e historias orales de laicos y laicas, y de los pastores varones— nos sugieren rasgos fascinantes sobre las formas en que la mayoría de estas mujeres hispanas se convirtieron en pastoras y, además, entre otros rasgos, algunos de los prejuicios generalizados sobre el rol de las mujeres, tanto en las culturas hispanas como en las congregaciones pentecostales. En este ensayo intento precisar algunos aspectos de las trayectorias, coyunturas, de la visión y de la autopresentación de estas mujeres que surgen al conocer sus historias orales, entrevistas y sermones. El artículo concluye presentando algunas hipótesis acerca del papel de las pastoras en la comunidad de inmigrantes latinos.

Abstract

This paper is part of a research project begun in 1999-2000, and pursued after a 6-year hiatus, in 2006-2007, on the life and impact of Latina/o Pentecostal congregations in Newark —the largest city in New Jersey, and which near 80,000 Hispanics call home (close to 35% of the city's population). This particular paper is centered on a series of written questionnaires and recorded oral histories done with pastors of a handful of the 100-odd Latina Pentecostal congregations in the city of Newark (NJ) —those led by women (near 10% of the congregations). Those interviews and oral histories — partially in tandem with a walking census of all, and participant observation of services in many, of those congregations, plus interviews and oral histories of laywomen and laymen, as well as of men pastors— suggest intriguing traits in the ways in which most of these Hispanic women pastors became such, and belying, among others, some of the generalized prejudices about the place of women in both Hispanic cultures and Pentecostal congregations. In this essay, I try to pinpoint some aspects of the trajectories, junctures, vision, and self-presentation of these women pastors, as they emerge from their oral histories, interviews, and sermons. The paper concludes by submitting some hypotheses about the role of women pastors in the Latina/o immigrant community.

Introducción

La historia de los EE. UU. puede ser vista, al igual que la de otros países, como un laberinto de los viajes de inmigrantes, de sus pruebas, tribulaciones, y de sus triunfos. Desde sus inicios, esta historia de los inmigrantes ha estado inexorablemente unida con la historia de las religiones en los EE. UU.: con las tradiciones

religiosas traídas del extranjero y luego adaptadas, transformadas, escindidas y reformuladas en tierra estadounidense, en ocasiones de manera irreconocible. Esta historia de múltiples facetas ha sido dolorosamente marcada por conflictos y desacuerdos, con los nuevos arribos de pobladores —generados de modo recurrente por la demanda estadounidense de mano de obra barata— quienes por lo general han sido recibidos con desprecio racista y/o con hostilidad por parte de la población originaria; encontrando todo tipo de obstáculos y escollos en la búsqueda de establecerse y poder comenzar una nueva vida, hasta que un nuevo deterioro en la economía origine iniciativas anti-inmigrantes todavía más rigurosas, inclusive de parte de los descendientes de inmigrantes —aquellos quienes después de una, dos o tres generaciones (entre más oscura la piel, más peligroso y amenazador el camino) "han logrado" formar parte de la clase media y, de vez en cuando, inclusive se incorporan en la clase media *blanca*.

Esto es lo que sucedió cuando cientos de miles de chinos llegaron a trabajar en las minas y los ferrocarriles desde los años 1840 a los 1870 e, inmediatamente después, cuando millones de europeos (muchos de ellos católicos romanos) llegaron entre finales del siglo XIX hasta la década de los treinta del siglo pasado. En esta primera década del siglo XXI, vivimos de nuevo otra época peculiar en la historia de la inmigración estadounidense y, por consiguiente, tanto en la historia de las religiones en los EE. UU. como en la del "debate sobre la inmigración". En esta ocasión no es la población china ni la de los católicos europeos, sino la de los hispanos católicos, protestantes y pentecostales —en quienes se centra el nuevo "debate sobre la inmigración".

Mientras, un encuentro fértil parece estarse llevando a cabo en el territorio estadounidense. Por un lado, la expansión global del pentecostalismo y, por el otro, la entrada de los latinoamericanos quienes han sido obligados a migrar ya que han sido excluidos o marginados de los procesos de globalización económica. Estos nuevos inmigrantes parecen hallar en el pentecostalismo un conjunto de "herramientas" socio-religiosas que les han resultado extremadamente útiles para enfrentarse y superar los obstáculos inherentes a la experiencia migratoria. Esto parece cierto de manera especial en el caso de individuos y pequeños grupos que llegan a entornos donde se encuentran en situaciones particularmente desafiantes, ya sea económicas, culturales, lingüísticas, legales y/o educacionales —sobre todo en el caso de muchas mujeres inmigrantes latinoamericanas.

Es precisamente este fenómeno el que me llevó a solicitar en el año 2006 una beca al *Henry Luce III Fellows in Theology* durante mi año sabático, con la intención de continuar el estudio de algunas de las muchas formas como los migrantes latinos reconstruyen su vida en los EE. UU. con la ayuda del pentecostalismo como tradición religiosa específica, y así pregunté como mi hipótesis central: "¿Cuál es (son) el papel (los papeles) de las congregaciones pentecostales en la adaptación creativa de los inmigrantes hispanos a los EE. UU.?" [1].

1. El *boom* hispano en los EE. UU.

Una de las tendencias demográficas más significativas a principios del siglo XXI en los EE. UU. es la del crecimiento relativo y absoluto —tanto por la inmigración como por las tasas de fertilidad— de la población de origen latinoamericano. En una nación que ahora supera los 300 millones de habitantes, la población latina se encuentra oficialmente por encima de los 44 millones (cerca del 15% de la población total del país, sin considerar a Puerto Rico), un número mayor que el de cualquiera salvo dos de las naciones latinoamericanas [2]. En este comienzo de milenio, la población total de los EE. UU., de hecho, crece a tasas mucho menores: solo al 1% anual. El 49% de este menor crecimiento, en la actualidad —en los últimos años— se

[1] En 1999, con una beca de la Ford Foundation, iniciamos la investigación en el proyecto Newark acerca de las congregaciones pentecostales hispanas en la ciudad de Newark, Nueva Jersey. Los reverendos Ricardo Ramos, MDiv, Dr. Sanuel Cruz y Charles Perabeau, MPhil, eran entonces alumnos míos en la Universidad de Drew y formaron parte del equipo de investigación. En el invierno-primavera del 2000, el candidato a doctor brasileño Orivaldo Lopes Júnior, se unió a nuestro equipo por un semestre. Sin embargo, la investigación fue suspendida en abril de ese año dado que los fondos fueron insuficientes y porque debí seguir un tratamiento para cáncer de cuello. Seis años más tarde, a partir de mayo de 2006, volvimos a esta investigación con el apoyo de dos alumnos de posgrado (de nuevo el reverendo Ricardo Ramos, MDiv, de Drew, y Carla España, MDiv, del Seminario Teológico de Princeton), llegando a resultados sumamente interesantes que solo ahora estamos comenzando a analizar y a armar.

[2] http://www.census.gov/PressRelease/www/releases/archives/population/010048.html (Consultado 08.08.2007). Brasil, con 188 millones, y México, con más de 107 millones de habitantes, son los dos países más poblados de América Latina. Colombia, con poco más de 43 millones en el 2006, sería entonces el cuarto.

debe al incremento de la población latina, tanto por las tasas de natalidad como por el flujo de inmigrantes, la mayoría de origen mexicano [3]. De manera concomitante, la mayoría de origen europeo disminuye con lentitud: ahora son menos del 60% de la población en edad escolar (de la cual el 19% es de origen latino), menos del 70% de la fuerza laboral activa (de la cual el 13,3% son latino/as), pero representan más del 83% de la población en edad avanzada (de 65 o más años, de los cuales apenas el 6% son hispanos) [4].

Las estimaciones llevan a considerar que la población latina será de cerca de 103 millones para el 2050 (24,4% del total de las población de los EE. UU.), los afroamericanos serán cerca de 61 millones (14,6%), y los estadounidenses de origen asiático estarán muy cercanos a los 33 millones (8%). Mientras, la población de origen europeo (64% en el 2000) se convertirá en la "minoría más significativa" de la nación. Con menos de la mitad de la población total, con una tasa de crecimiento negativa y una edad promedio sumamente elevada —los "anglos" serán, mucho antes del 2050, una minoría tanto en cuanto a su representación como fuerza laboral activa como en cuanto a población en edad escolar— [5]. La esperanza de rejuvenecimiento de la productividad intelectual y manual estadounidense descansa cada vez más en el segmento latino de su población.

Estos cambios presentan asimismo dimensiones culturales y lingüísticas: una décima parte de la población estadounidense habla el español como lengua materna (30 millones de personas o bien, el 75% de todos los hispanos) [6], y cerca de 3 millones de latinas/os lo hablan como única lengua[7].

---

[3] El 67% son de origen mexicano, el 14% de Centro y Sudamérica, el 9% son puertorriqueños y el 4% cubanos.
http://www.census.gov/Press-Release/www/2003/cb03–100.html
(Consultado, 14.03.2005).

[4] http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/img/cb04–98–table1.xls,
http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/PROJ_PIO-tab1.xls, y
http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/agingpopulation/006544.html (Consultado, 29.06.2006).

[5] http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/population/001720.html (Consultado 28.06.2006).

[6] http://factfinder.census.gov/servlet/QTTable?_bm=y&-geo_id=D&-qr_name=DEC_2000_SF3_U_QTP16&-ds_name=D&-_lang=en (Consultado, 29.06.2006).

[7] http://factfinder.census.gov/servlet/QTTable?_bm=y&-geo_id=D&-qr_name=DEC_2000_SF3_U_QTP16&-ds_name=D&-_lang=en (Consultado, 29.06.2006). Samuel Huntington, el pensador conservador que en la década de los setenta

Desafortunadamente, esto es acompañado por una doble inseguridad de una mayoría "blanca" que crece cada vez con mayor lentitud:

a) una creciente y perdurable inseguridad debida a los cambios económicos locales y globales;
b) un resentimiento también creciente, principalmente tras el 11 de septiembre, por la presencia siempre más visible de rasgos no familiares —físicos, culturales, religiosos y lingüísticos— en espacios dominados por la población WASP ***.

Tales inseguridades remueven varias formas de acoso tanto organizado como no sistemático: abusos, persecución y violencia general contra las personas de "color"; contra el segmento de aquellos "que parecen extranjeros" en particular y, de modo más específico, contra aquellos que parecen latinos, árabes o musulmanes. Como resultado, podemos observar:

- un aumento de los viciosos ataques contra personas, grupos u hogares de origen latino (con impunidad o bien con penas mínimas para los responsables) [8];
- la creación de grupos de civiles que cazan, aterrorizan, capturan, golpean y expulsan —e incluso asesinan— a los inmigrantes que cruzan la frontera hacia los EE. UU. [9];
- medidas más frecuentes y rigurosas en un número ascendente de estados y condados en contra de los trabajadores inmigrantes, incluyendo mayores y prolongadas deten-

propuso la doctrina de la "seguridad nacional" y más recientemente el concepto del "choque de civilizaciones" entre el Islam y el mundo occidental, ahora se ha aventurado a interpretar que el crecimiento de la población hispana en los EE. UU. es la principal amenaza para la unión y seguridad de la nación. Ver su artículo, "The Hispanic Challenge", en: http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1084558/posts (Consultado, 29.06.2006).

*** Nota del traductor: WASP significa White Anglo Saxon Protestant; Protestante, blanco y anglo-sajón.

[8] El caso de Farmingville (en Long Island, Nueva York), resultó incluso en una película, cuya página web puede ser un buen punto de referencia inicial para cualquier persona interesada en los temas sobre la inmigración hacia los EE. UU. Buscar en: http://www.pbs.org/pov/pov2004/farmingville/about.html (Consultado, 29.06.2006).

[9] http://www.splcenter.org/intel/intelreport/article.jsp?pid=418 (Consultado, 29.06.2006).

ciones, la separación forzosa de padres e hijos, abuso físico y psicológico, lo mismo que deportaciones forzadas;
• la creación de organizaciones antiinmigrantes, xenofóbicas y racistas, algunas de ellas fuertemente armadas [10];
• la inclusión gradual de un discurso explícitamente antiinmigrante en las campañas políticas, anuncios y arengas (con frecuencia ocultas bajo la denuncia del peligro de "sobrepoblación y de amontonamiento");
• las llamadas a "cerrar la frontera" y, poco a poco, nuevos decretos, reglamentos y leyes que hacen más difícil a los inmigrantes la entrada, permanencia, reunión, búsqueda de trabajo y su continuidad en él, al igual que las posibilidades de estudiar, rentar, comprar un hogar, formar una familia, conseguir una licencia, obtener seguros de auto, seguridad social o bien servicios de salud en los EE. UU. [11].

Éstas son algunas de las realidades que tocan la vida de aquellos que han sido obligados a migrar hacia los EE. UU. por los trastornos ocasionados por la globalización en las últimas décadas y que acrecientan las preocupaciones y los miedos de aquella significativa población de hispanos que se encuentran al norte del río Bravo (y no solamente al segmento indocumentado) que cruza caminos, en ocasiones, con vecinos, colegas, predicadores o congregaciones.

2. Latinas/os pentecostales en los EE. UU.

El panorama religioso en los EE. UU. se halla en continua transformación debido a la inmigración continua de los hispanos, tanto dentro de la propia población latina como en las instituciones religiosas con las que entran en contacto en todo el país.

La Iglesia Católica romana, con el 22,9% de la población del país, es la denominación cristiana más grande en los EE. UU., y los latinos conforman cerca del 40% del total de los católicos. El 71% del crecimiento de las católicos romanos en los EE.

[10] Ver el reporte en: //www.splcenter.org/intel/intelreport/article.jsp?sid=175 (Consultado, 29.06.2006).
[11] Ver reportes, críticas y otra información en: http://www.nelp.org/iwp/index.cfm (Consultado, 29.06.2006).

UU. durante los últimos cuarenta años parece ser de hispanos y latinos, que a pesar de todos los cambios, continúan siendo mayoritariamente católicos romanos (entre el 50% y el 77%, dependiendo de la fuente) [12]. Casi cuatro mil parroquias tienen un sacerdote hispano y tres cuartas partes de ellas tienen un presbítero latino a su cargo [13]. Sin embargo, paradójicamente, la parte más significativa que abandona la Iglesia de sus ancestros es precisamente la de los católicos romanos [14].

Las iglesias protestantes, con el 52% de la población (más de 153 millones), son anfitrionas de casi diez millones de hispanos —el 7% de los protestantes estadounidenses; y entre el 16% y el 25% del total de los latinos y latinas (Vásquez, 1999; Stevens-Arroyo, 2003; Espinosa, 2004). Como ocurre con el catolicismo, el protestantismo estadounidense encuentra en los hispanos, tanto en los inmigrantes como en aquellos ya nacidos en sus tierras, su fuente principal de crecimiento. Hay en los EE. UU. un estimado de 10.000 congregaciones latinas no católicas (la mayoría encabezadas por ministros hispanos), pero apenas 1.441 (14%) de éstas son iglesias del protestantismo histórico (Espinosa, 2004: 311f). La mayoría de las restantes, aproximadamente 8.500, son congregaciones pentecostales.

Como en el resto del mundo, el pentecostalismo es la forma de cristianismo que ha crecido de manera más acelerada en los EE. UU. desde mediados del siglo XX. Esto también es cierto entre la población latina. Los estudios más recientes sugieren que cerca del 42% de los católicos romanos hispanos que se convierten a

[12] Para mayor información sobre los católicos hispanos, ver la página web del Secretariado para Asuntos Hispanos de la Conferencia de Obispos Católicos (Secretariat for Hispanic Affairs of the U.S. Conference of Catholic Bishops: http://www.usccb.org/hispanicaffairs/demo.shtml#2 (Consultado, 29.06.2006). Para una visión menos optimista del porcentaje de católicos latinos en los EE. UU. consultar Stevens-Arroyo, 2003; y, más recientemente, Espinosa, 2004 para datos muy completos lo mismo que para un análisis agudo de los diversos estimados de la afiliación religiosa de los hispanos en los EE. UU.

[13] http://www.usccb.org/hispanicaffairs/demo.shtml#2 (Consultado, 29.06.2006).

[14] El sociólogo católico romano de la religión, Andrew Greeley, basado en el *General Social Survey*, afirmó en 1988 que cerca de 60.000 latinas/os al año abandonan la Iglesia Católica romana para unirse a las iglesias pentecostales y evangélicas (1988: 61f), un estimado que él mismo confirma en 1997, en tanto que Edwin Hernández (Maldonado, 1999: 216) reafirma la opinión de que éste puede ser el cambio más significativo de afiliación religiosa desde la Reforma. Volver a consultar a Espinosa (2004) para un análisis crítico de estos estimados estadísticos.

una forma distinta de cristianismo, lo hacen al pentecostalismo (Espinosa, 2004: 308). Cerca del 36% de los cristianos latinos no católicos se consideran a sí mismos pentecostales (Vásquez, 1999: 618) [15]. En éste, como en otros sentidos, estamos frente a una "pentecostalización" de las y los latinos de los EE. UU., e igualmente frente a una "latinización" del cristianismo estadounidense y del pentecostalismo en particular.

3. ¿Qué sucede en Newark, Nueva Jersey?

Al igual que en un tercio de los condados principales en EE. UU., en Newark los "anglos" (esto es, la población estadounidense de origen europeo) se han convertido en minoría desde el decenio de los setenta del siglo pasado. De sus 273.546 habitantes, 53,5% son afroamericanos, 29,5% hispanos (más de 80.000 latinas/os) y 14,2% "anglos" [16]. En todo el estado de Nueva Jersey, 13,3% o 1.117.191 son hispanos (700.000 más que en 1990); y el 51% del crecimiento de la población de Nueva Jersey en la última década ha sido, como sucede en el resto del país, de la población latina. Y como en todo el estado y en la nación, los hispanos en Newark son la principal fuente de crecimiento del catolicismo romano, del protestantismo histórico y del pentecostalismo.

Newark fue predominantemente católico romana a mediados del siglo XX, en razón de la inmigración de Europa occidental [17]. A finales de los años sesenta la mayoría euro-estadounidense de la ciudad realizó la típica "fuga blanca" hacia los suburbios, respondiendo a la resistencia afroamericana al racismo y a la subsecuente represión en los enfrentamientos. Si bien las estadísticas sobre religión de la ciudad son limitadas

---

[15] "Si l'on met tout ensemble, les catholiques et protestants hispaniques qui se rattachent au courant pentecôtiste/charismatique représentent actuellement 28% (9,2 milloness) de l'ensemble de la population hispanique aux États-Unis" (Espinosa, 2004: 312). "Si los agregamos a todos, católicos y protestantes hispanos en el movimiento pentecostal/carismático, hoy representan 28% (9,2 millones) del total de la población hispana en los EE. UU." (traducción propia del autor del francés al inglés).

[16] http://factfinder.census.gov/servlet/QTTable?_bm=n&_lang=en&qr_name=DEC_2000_PL_U_QTPL&ds_name=DEC_2000_PL_U&geo_id=16000US3451000 (Consultado, 29.06.2006).

[17] Un buen ejemplo de lo que era Newark en materia religiosa a principios del siglo XX, puede ser obtenido al visitar este sitio en la red: http://virtualnewarknj.com/churches/index.htm (Consultado, 30.06.2006).

y poco precisas, los datos existentes sugieren que la población católico romana ronda el 35% [18], siendo al menos 60% latina. De las 29 parroquias católico romanas de la ciudad, más de la mitad de ellas ofrecen cuando menos un servicio a la semana en español. Nuestra investigación anterior mostró cerca de 5.200 personas que asistieron a las 26 misas semanales en español en el 2001 [19].

Las congregaciones pentecostales se multiplican con rapidez entre la población hispana de Newark. En los barrios latinos, a diferencia de lo que sucede en las parroquias católicas romanas y en las Iglesias protestantes históricas (dirigidas principalmente por un clero "anglo"), las congregaciones pentecostales han sido por lo general fundadas y dirigidas por ministros hispanos. A pesar de que la asistencia a los servicios pentecostales latinos suele ser menor (20-200) que en las misas católicas romanas en español (por lo común 300 o más), el número total de hispanos que asisten a ambos tipos de servicios en Newark es similar (más de 5.000). Además, a diferencia de los hábitos católicos o protestantes, los latinos pentecostales tienden a asistir al templo 2-5 veces a la semana por un tiempo de alrededor de dos a tres horas cada vez.

En agosto del 2007 ubicamos 16 templos católicos romanos con misas en español, y 93 templos cristianos no católicos con servicios en español, 74 de ellos pentecostales (algunos líderes pentecostales hispanos afirman que en Newark hay 125 congregaciones pentecostales latinas, lo que se sugiere más adelante en este estudio). La mitad de estas 74 iglesias (37) no se encontraban en Newark en el año 2000. En este año hallamos 51 iglesias pentecostales latinas [20]. De éstas, 34 seguían creciendo en

---

[18] http://www.rcan.org/planning/index.htm (Consultado, 29.06.2006).

[19] Únicamente dos de los sacerdotes que celebraron estas 26 misas dominicales en español eran originarios de países de lengua hispana, y ambos de Colombia, el país latinoamericano con el mayor número de ordenaciones dentro de la Iglesia Católica romana.

[20] Entre 1999 y 2000, uno de los miembros de nuestro equipo (Orivaldo Lópes Júnior) realizó un censo similar de todos los servicios religiosos para la población de habla portuguesa en Newark, encontrando 21 iglesias luso-brasileñas no católicas, 16 de las cuales eran pentecostales, y cinco iglesias católicas romanas con 13 misas semanales en portugués (dos de ellas explícitamente brasileñas). Newark alberga una comunidad portuguesa con una historia que data cuando menos desde mediados del siglo XX. Desde la década de los noventa, la comunidad portuguesa (cercada) empezó a recibir una creciente inmigración brasileña. La comunidad luso-brasileña en el Newark de 1990 constituía cerca del

el 2007, 29 de ellas en la misma dirección que lo hacían antes. En nueve de los lugares desocupados por algunas de las anteriores, había ahora iglesias pentecostales *nuevas*. Las restantes 13 que existían en Newark en el 2000 y que no se hallaron en ningún lado en el 2007, lo más seguro es que cerraron sus puertas. Hay que notar, sin embargo, que varias congregaciones que en el 2007 se ubicaban en Newark, de hecho comenzaron a ofrecer sus servicios en otra ciudad (o en otro lugar de la misma ciudad, o bien cambiaron su nombre y a su pastor cerca del 2007), y lo contrario pudo también haberle sucedido a otras o a todas las 17 que no localizamos de las 51 encontradas en el 2000.

Entrevistar a miembros y pastores en muchas de estas 74 iglesias, nos ha permitido una mirada más cercana a la vida compleja y difícil de muchos ministros y laicos pentecostales hispanos, quienes pasan largos días y breves noches cumpliendo sus responsabilidades y haciendo malabares para cumplir con sus (a menudo varios) trabajos, familias extendidas, frágiles congregaciones y viviendo en localidades llenas de problemas —una realidad que nutre ideas de crecimiento pentecostal, o el encanto de iniciar una iniciativa religiosa para sus fundadores—. Lo que hemos visto, por el contrario, es el resultado del trabajo individual y la labor casi-heroica de mujeres y hombres implacables, seguros de un llamado divino urgente para crear desde el principio una iglesia (y/o así transformar sus vidas de manera radical), y de un poder dado por Dios para lograrlo a pesar de todas las contrariedades (materiales, sociales y/o educacionales). A través de estas variadas labores, con frecuencia fuimos testigos de la habilidad de docenas de inmigrantes latinos de escasos recursos que pudieron llevar a cabo iniciativas religiosas sumamente complejas, consiguiendo mantener a flote vidas y congregaciones durante años, en medio de un mar de obstáculos y retos, a menudo supervisando tanto el crecimiento de sus iglesias como su expansión más allá de los EE. UU.

Desde mi perspectiva, parte de lo que sucede aquí es el descubrimiento por parte de los hispanos —cuando sus caminos se entrelazan— de que las congregaciones pentecostales, además

---

10% de la población de la ciudad (21.342) y cerca del 5% de la comunidad de habla portuguesa del país. De aproximadamente la cuarta parte del tamaño de la población de habla hispana, la comunidad luso-brasileña cuenta, sin embargo, con la mitad de las misas católicas romanas y no menos de la cuarta parte de las iglesias cristianas no católicas (información recabada por Orivaldo Lópes Jr. en el año 2000).

de proveer un ambiente cálido, amigable, afectuoso y de apoyo, de igual modo les ofrecen gran libertad, flexibilidad y ayuda para las iniciativas y los servicios y toman en cuenta las costumbres, las esperanzas y los valores de la población latina. Asimismo, en todos estos aspectos las congregaciones pentecostales parecen realizar una mejor labor de lo que usualmente se observa en otras iglesias y agencias que las y los latina/os encuentran en sus vidas cotidianas como inmigrantes en los EE. UU.

Los inmigrantes hispanos se vuelven conscientes de sus incontables y prometedoras capacidades, antes ignoradas, desconocidas e inexploradas, en sus encuentros con las congregaciones pentecostales latinas. Son éstas radicalmente nuevas formas que las y los latinas/os tienen para concebir, hacer, experimentar y ser iglesia las que de forma más convincente han captado mi atención, y es a partir de donde, desde mi punto de vista, las congregaciones pentecostales parecen ser viables de una manera única e inigualable, en especial, aunque no solo, para las mujeres —y no apenas para las laicas— pero quizá aún más que en cualquier otra familia de denominación cristiana, ya que incluso pueden llegar a ser pastoras. Éste es el enfoque principal de este artículo en particular [21].

4. Pastoras pentecostales: cinco trayectorias latinas desde Newark

De las cerca de 74 congregaciones pentecostales latinas en Newark, cuando menos once de ellas eran dirigidas en el 2007 por mujeres. Esto es casi el 15% de todas las iglesias pentecostales hispanas [22].

---

[21] No estoy sugiriendo que las congregaciones pentecostales latinas (tanto en América Latina y el Caribe como en los EE. UU.) se hallan libres de conflictos, relaciones asimétricas, dinámicas de dominación, colusión con los poderes existentes, o de la reproducción de las relaciones de dominación de la sociedad en general (en términos de género, clase, raza, sexualidad). En este ensayo nada más quiero enfatizar *uno* de los múltiples aspectos que considero relevantes para la comprensión del auge del pentecostalismo entre los inmigrantes latinos en los EE. UU. Espero que otros investigadores hagan una crítica y complementen este acercamiento con análisis de éstos y otros aspectos que de forma deliberada he dejado fuera en este ensayo —y que reconozco son tan relevantes, si no más, que aquellos aquí resaltados.

[22] Las once son las siguientes: Iglesia Camino a Betel (dirigida por la reverenda Blanca de León en el #171 de Mai Street, Belleville); la Iglesia Cristiana Fuente de

En el otoño de 2007, a menudo luego de meses de repetidos y fracasados intentos para entrevistarlas, al fin logré comenzar a registrar las historias de vida de las once mujeres hispanas que dirigen pastoralmente estas congregaciones pentecostales. Hasta ese momento había completado cinco de estas entrevistas de vida. Comencemos con la mayor de ellas.

I.

En 1965, cuando llegó por primera vez de Puerto Rico para pasar las navidades en los EE. UU. continentales, Annie Gómez era una trabajadora fabril de 23 años y madre de cuatro hijos. Pese a la mortificación de sus padres pentecostales, ella prefería bailar música afrocaribeña que seguir los estrictos códigos de su iglesia. Abandonó los estudios en el noveno grado y se casó a los quince años de edad con un hombre mujeriego, no pentecostal y seguidor de la santería.

En su vuelo de regreso de los EE. UU., el primero de junio de 1966, ofreció dedicar su vida a Jesús si su vida y la de sus hijos se salvaban de lo que parecía un inminente accidente aéreo. Al aterrizar, en Puerto Rico se unió a la Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional en Bayamón, y fue bautizada en el Espíritu Santo tres meses más tarde. Ese mismo año, influida por su marido, dejó su trabajo en la fábrica. Fue entonces a estudiar por tres años, hasta 1969, en el Instituto Bíblico Mizpa del International Movement cerca de la ciudad capital, San Juan. Tres meses antes de la graduación, y dos después de que falleciera su madre, su esposo la abandonó, dejándola con cuatro hijos, desempleada, sin hogar y sin dinero a los 27 años de edad.

Salvación (dirigida por la reverenda Rosaura Espinoza en el #139 de Highland Avenue, Newark); la Iglesia Cristiana Poder de Dios (dirigida por la reverenda Lilia Rivera en el #5 de Evergreen Avenue, Newark); la Iglesia de Dios El Olivar (dirigida por la reverenda Edith Reyes en el #894 de Broadway, Newark); la Iglesia de Dios Jesús es El Señor — Juan 3:16 (dirigida por la reverenda Marisol Hernández en el #65 de Park Avenue, Newark); la Iglesia de Dios Pentecostal Alpha y Omega (dirigida por la reverenda Annie Gómez en el #306 de Orange St., Newark); la Iglesia El Buen Pastor (dirigida por la reverenda Rafaela Rosado en el #255 de Berkeley Avenue, Newark); la Iglesia Pecadores para Cristo (dirigida por la reverenda Yolanda Rivera en el #395 de Ridge St., Newark); la Iglesia Pentecostal Torre Fuerte (dirigida por la reverenda Lourdes Cuevas, en el #194 de Verona Avenue); la Iglesia Unidad Cristiana Alfa y Omega (dirigida por la reverenda Alba Guzmán en el #428 de Central Avenue, Newark), y la Primera Iglesia Asamblea de Dios Hispana de Belleville (dirigida por la reverenda Carmen Rodríguez en el #225 de Washington Avenue, Belleville).

En 1970 se mudó temporalmente a Newark, donde vivía un hermano, y se unió a la Iglesia Pentecostal Alfa y Omega. Tres años más tarde regresó a Puerto Rico, donde su esposó intentó reconciliarse con ella, solo para embarazarla tres días después.

Cuatro años más tarde, en 1977, cuando visitaba la Iglesia Alfa y Omega en Newark, conoció a Samuel Gómez —un huérfano y converso quien había sido adicto a las drogas, siete años más joven que ella y con el sueño de realizar la obra del Señor de regreso a Puerto Rico—. Se casaron un año y medio después en la isla, pero escucharon el llamado del Señor, quien les pedía que regresaran a Newark, esto en el año de 1980. Durante los siguientes veinte años vivieron en unidades multifamiliares populares, y con más fe en su misión que medios materiales para hacerla real, sacaron a flote a ocho hijos y a una congregación pentecostal; ella inclusive encontró los medios y el tiempo para ir de misión desde las unidades multifamilares populares de Newark a comunidades en Guatemala, Haití, Israel, Santo Domingo, Bélgica y Holanda.

En el 2002, luego de 22 años de matrimonio y ministerio, su esposo falleció de cáncer en el páncreas a los 53 años de edad. Antes de morir, y con el apoyo de su *concilio* y su congregación, le pidió a Annie que tomara las riendas de la Iglesia Pentecostal Alfa y Omega como su nueva pastora. Solo después de su muerte, la familia logró mudarse de la unidad multifamiliar popular a una pequeña pero bella casa propia. A los 66 años de edad, felizmente continúa dirigiendo su congregación, predica en las prisiones de doce a quince veces al mes, dirige el Instituto Bíblico Alfa y Omega en Newark, y de forma ocasional visita a sus doce nietos quienes viven entre Nueva Jersey y Florida.

II.

Rafaela Rosado también nació en Puerto Rico, no mucho después que Annie Gómez —por allá de 1945—. Sus padres no se opusieron a su conversión, guiada por una hermana mayor cuando Rafaela tenía quince años, haciéndolas las únicas dos pentecostales en una familia de católicos romanos.

A finales de la adolescencia se casó con un hombre no pentecostal, con quien tuvo cinco hijos —el primero en 1964—. En los años sesenta la familia se mudó a Chicago, luego regresaron a Puerto Rico en los setenta cuando fallecieron los padres de Rafaela y, después —a principios de los ochenta— fueron a Chicago, Nueva York, Newark y Connecticut, siguiendo la trayectoria

laboral de su marido, mientras Rafaela firmemente trataba de servir al Señor de la mejor manera. En Nueva York fue parte de una congregación de las Asambleas de Dios; en Connecticut se unió a otra iglesia pentecostal que era dirigida por una pastora, Julie Ramírez, quien envió a Rafaela como misionera; en Newark, a donde regresó en 1987, ingresó a la Iglesia El Amparo Divino, dirigida por el reverendo Luis Pérez.

Durante catorce años, desde 1984 hasta 1997, Rafaela fue una misionera que hizo malabares para cuidar su hogar y a sus hijos, desarrollar su vida en las congregaciones pentecostales a las que pertenecía, sobrevivir tres brotes de cáncer y desempeñarse en sus actividades misioneras —principalmente en República Dominicana—. Tal como lo habían hecho antes sus padres, su esposo mantuvo una actitud acomodaticia y distante frente a la vida de fe de Rafaela.

En 1997, cuando entró a una iglesia pentecostal bilingüe en el #785 de Summer Avenue en Newark, la Good News Mission (Misión de la Buena Nueva), el enfermo pastor se levantó y dijo: "aquella servidora que recién ha entrado y que está sentada allá atrás, ha sido enviada por el Señor para que pueda encargarse de este trabajo". Ella aceptó y empezó su labor pastoral con una congregación de seis miembros, cambiando su nombre a Iglesia Pentecostal El Buen Pastor. Cuando visité esta iglesia en 1999, había cerca de veinte personas que asistían, y los únicos jóvenes eran sus tres nietos. Cuando regresé en el 2007, la congregación vibraba con cerca de cincuenta personas, un tercio de ellas niños y adolescentes (aunque ninguno de los miembros que había conocido ocho años antes, salvo sus nietos). A pesar del reciente asesinato de su hijo de 39 años en Carolina del Norte, la reverenda Rosado estaba celebrando el décimo aniversario de su congregación en un domicilio nuevo, su primer edificio —regalo de su esposo, no obstante su persistente distancia de la iglesia como tal—. Ella me refirió que Dios la está llamando de nuevo a regresar al campo de misión y que está lista y deseosa de obedecer —especialmente tras una década de obstáculos y oposición hallados al ser una mujer pastora.

III.

Lilia Rivera, en tanto sé, es la única mujer pastora mexicana en Newark. Puede ser, es más, la única mujer no originaria de Puerto Rico que realiza una labor pastoral en una congregación pentecostal hispana en Newark. Nacida en la Ciudad de Mé-

xico hace medio siglo, llegó en su niñez a los EE. UU. con sus padres, católicos romanos. Cuando tenía alrededor de veinte años, aún soltera y trabajando como secretaria, se unió a un grupo de oración carismática independiente en Union City, que recientemente había cortado lazos con la iglesia católica romana de Santo Tomás de Aquino (en el #40 de Ludlow St., Newark).

Ahí conoció a José Rivera, un chofer de limusinas, asistente del líder del grupo y anteriormente drogadicto —quien había dejado las drogas en este mismo grupo cuando todavía era católico—. Cuando el líder del grupo renunció, Lilia y José se casaron y se fueron a estudiar durante tres años en el Instituto Bíblico Ebenezer de las Asambleas de Dios en Newark, donde José fue llamado a servir a Dios. En 1985 se mudaron a Newark, rentaron un local y abrieron el Movimiento Iglesia Cristiana Poder de Dios, a la que asistían sobre todo hispanos que estaban bajo el programa de asistencia. Con la mitad de sus salarios como secretaria y chofer de limusina, Lilia y José pagaron los gastos de la iglesia hasta que el dueño vendió el local. Después de esto se mudaron a la iglesia de una amistad en Elizabeth hasta 1989, cuando lograron ahorrar lo suficiente para comprar un lugar en el #5 de Evergreen Avenue, en Newark, donde se encuentra en la actualidad su iglesia a la que asisten tres de sus cuatro hijos. En 1991 abrieron el Centro de Discipulado Hogar Ágape, un exitoso centro de rehabilitación para jóvenes varones drogadictos, que trabaja en conjunto con centros similares en Newark, Puerto Rico, Nevada, Pennsylvania, entre otros.

Durante los veinte años de trabajo pastoral de José, además de su empleo secular como secretaria, Lilia trabajó en la iglesia, como una afectuosa madre para sus cuatro hijos, al igual que en el centro de rehabilitación. Emprendió también un trabajo misionero internacional, contribuyendo a fundar diez iglesias en República Dominicana, donde tienen ya doce grupos "listos para la cosecha" y a donde va cada marzo para estar presente en la reunión de las iglesias que ayudó a fundar. La congregación reúne a veinte familias de Puerto Rico, República Dominicana, México, Perú, Colombia, Ecuador y Guatemala.

En el 2005, el reverendo José Rivera falleció. Lilia agregó entonces a sus responsabilidades la de pastora de la Iglesia Cristiana Poder de Dios, y su reputación logró que fuera asimismo reelecta como vicepresidenta de la Asociación de Pastores de Newark.

IV.

Yolanda Rivera nació en 1958 en Isabela, Puerto Rico, en una familia nominalmente católica que practicaba la santería. A los 17 años, luego de terminar la preparatoria, casada y ya con dos hijas, se mudó con su familia a Newark, donde encontró a Cristo en una congregación pentecostal latina en la calle de Jefferson, misma que era dirigida, primero por el reverendo Eudes Rivera, y más tarde por el reverendo José Rodríguez.

A los 19 años, tras la muerte de su madre, regresó a Puerto Rico durante ocho años y, separada de su primer marido, se distanció de la iglesia. Allí conoció a otro hombre con el que tuvo tres hijos. En 1985, al nacer su quinto y último hijo, toda la familia regresó a Newark, donde se reconcilió con Dios, esta vez en un servicio en el cual cantó la famosa Lupe, en la Iglesia de Dios Pentecostal M. I. (Movimiento Internacional) Monte de los Olivos (en el 91 James St., Newark, dirigida por el reverendo Ángel Fuentes). Debido a que su compañero había sido casado, hallaron obstáculos en el M. I. para poder contraer matrimonio, como también para que ella fuera reconocida como una feligresa de buen nombre.

Fue entonces cuando decidió obtener un título como trabajadora social clínica en el Essex County College, graduándose en 1988. Al encontrar un pastor menos estricto que el suyo, Yolanda contrajo matrimonio en 1990 con su pareja de diez años y padre de sus tres hijos más jóvenes, pese a que él no compartía su fe cristiana. Inmediatamente empezó un programa de estudios de cuatro años en el Instituto Bíblico en el Movimiento Internacional Mizpa de la Iglesia de Dios Pentecostal Sinaí, en el #291 de Park Avenue, Newark, mismo que terminó en 1994.

El reverendo Ángel Fuentes le pidió dirigir la congregación de la Iglesia de Dios Pentecostal M. I. Monte de los Olivos, mientras el M. I. decidía un suplente permanente para él. Sin embargo, los líderes del M. I. objetaron esta decisión a causa del matrimonio anterior de su marido e impusieron un pastor externo. La congregación se desintegró y Yolanda se mudó entonces a una iglesia pentecostal hispana menos restrictiva: la Iglesia Pentecostal La Hermosa (en el #1007 de Broad Street, Newark) dirigida por el reverendo Manuel Ramos. Al poco tiempo ya daba clases en el Instituto Bíblico de La Hermosa. Lamentablemente, la adicción a las drogas de su marido, así como "otros problemas", la llevaron ese mismo año a solicitar el divorcio. En 1997 volvió a contraer matrimonio con su segundo

marido. Tres años después decidió regresar al M. I., congregación que sus hijos consideraron sumamente restrictiva.

En el año 2006, durante un tratamiento para un cáncer recién diagnosticado, un pastor portugués le contó que había una vacante en la Tercera Iglesia Presbiteriana de Newark, donde se reunía su congregación. Yolanda, quien continuaba con su trabajo de tiempo completo como trabajadora social clínica en el condado de Essex, decidió que era tiempo de prestar atención al llamado de Dios y convertirse en pastora. El 12 de marzo de 2006, a la una de la tarde, dirigió su primer servicio en su congregación recién fundada, Pecadores para Cristo, en el #395 de Ridge St., en Newark, una iglesia pentecostal independiente con cerca de 25 miembros —todos puertorriqueños—, quienes se reúnen los viernes por la noche para el estudio de la Biblia y los domingos por la tarde para su servicio dominical.

V.

Lourdes Cuevas, nacida de padres Testigos de Jehová, se mudó a Newark en 1978, al terminar la preparatoria en su Puerto Rico natal. En Newark conoció a Rafael Cuevas, cuñado de un pastor pentecostal, el reverendo Ramón Luis Hernández, quien lo había recibido en su casa como a un hijo. Ella encontró a Cristo en la congregación de Hernández, la Iglesia Pentecostal Alfa y Omega. Cuatro años más tarde, Lourdes y Rafael contrajeron matrimonio. Cuando el reverendo Hernández tuvo una crisis de fe en 1983 y abandonó el ministerio, Lourdes y Rafael fueron llevados por la corriente y se alejaron de la iglesia. Al mismo tiempo que Hernández, regresaron al Señor en 1985, próximos al nacimiento del segundo de sus cuatro hijos, y todos congregándose de nuevo por los siguientes dos años en Alfa y Omega, bajo el reverendo Samuel Gómez. Cuando Hernández sintió el llamado a fundar una nueva congregación, Lourdes y Rafael fueron con él a la Primera Iglesia Pentecostal Getsemaní (en Hudson St., Newark), donde ella se convirtió en la Directora de Niños y comenzó a sentir el llamado al trabajo como pastora, mientras Rafael y su hijo de cinco años empezaron ahí mismo su predicación.

En 1998, algún tiempo después de que el pastor de Getsemaní comprara y se mudara a un lugar en el #7 de Bond St. en Newark, Rafael Cuevas empezó a sentir también el llamado al trabajo pastoral. La familia Cuevas dejó entonces Getsemaní y fueron a la Iglesia Camino del Cielo, en Mt. Prospect Avenue, Newark. Al

entrar a la iglesia, el pastor les dijo que Dios le había anunciado su llegada y le había pedido que les entregara la iglesia. Rafael se convirtió en el pastor de esta congregación por los siguientes dos años, hasta que tuvo que ser internado en el hospital por presión alta y los medicamentos que le prescribieron lo convirtieron en adicto. Lourdes lo envió a Boston para su rehabilitación luego de que él le entregara la congregación, y el pastor y los diáconos de su iglesia anterior la ungieron como pastora. Problemas financieros la obligaron a trasladar la iglesia, primero a un templo pentecostal afroamericano, después a su hogar, luego al sótano de la casa de un miembro, y de ahí de nuevo a su casa. En estos cambios, la congregación se redujo de más de treinta participantes a apenas cuatro adultos y cuatro niños.

En el año 2002, el reverendo Ariel Torres (de la Iglesia de Dios Pentecostal Sinaí en el #291 de Park Avenue) le encontró un nuevo lugar en el #194 de Verona Avenue y Dios le reveló un nuevo nombre para su iglesia: "Torre Fuerte". Desde entonces, la reverenda Lourdes Cuevas ha sido la pastora a tiempo completo de Torre Fuerte. Su esposo, tras cinco años en rehabilitación entre Boston y Florida, regresó con su esposa y cuatro hijos en el 2006. Él es ahora el asistente de la pastora.

Conclusiones abiertas

Éstos son apenas destellos de las vidas de la mitad de las pastoras pentecostales latinas de Newark, en el año 2007 —el 7% del total de las pastoras pentecostales hispanas en la ciudad más poblada del estado de Nueva Jersey—. Cabe notar que su número es el doble del que había en el año 2000, y que las congregaciones pentecostales hispanas tienen, en números absolutos, más pastoras que cualquier otra familia denominacional de cualquier grupo étnico en esa ciudad.

Son éstas historias únicas, cautivadoras y, en muchas ocasiones, historias heroicas de mujeres inmigrantes de orígenes humildes, recursos limitados y —salvo en uno de los casos— con solamente educación secundaria, quienes han triunfado, contra todas las probabilidades, al convertirse en líderes locales influyentes, en pastoras, predicadoras, maestras, madres y misioneras, todo al mismo tiempo.

Para ellas, la iglesia no es una esfera separada de una vida en otros sentidos multidimensional. Más bien, la vida se vincula

con lo divino en todas sus múltiples dimensiones y únicamente así adquiere sentido para ellas. Los sueños, las revelaciones, los milagros y las pruebas son rasgos normales de la vida cotidiana, cada uno siendo una parte resultante de un panorama mayor donde la dirección que debe ser seguida en la vida es revelada de forma misteriosa y divina.

Éstas son mujeres para quienes el mundo moderno, urbano, de vidas divididas en compartimientos, de racionalidad pragmática, individualista, cientificista, dependiente de la escolaridad y el éxito material es, si bien no incomprensible, ciertamente fútil y sórdido. Para ellas, de manera alterna, una vida significativa, bien vivida, es una vida constante y consistentemente centrada alrededor de Cristo, dedicada a Dios; y esta vida centrada en Dios, para todas y cada una de ellas es inseparable del servicio a los oprimidos, abandonados, olvidados, caídos y despreciados.

Quizá haya mucho que aprender de las travesías, los pensamientos y las labores de estas mujeres pastoras. En lo que a mí concierne, espero poder regresar, tan a menudo como me sea posible, para aprender más de ellas, conocer a quienes todavía no he tenido la oportunidad y descubrir hacia dónde van y hacia dónde llevan a sus congregaciones.

Bibliografía

Álvarez, Carmelo (ed.) (1992). *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana.* San José, DEI.

Álvarez, Carmelo (1999). "Hispanic Pentecostals: Azusa Street and Beyond", en: *Cyber journal for Pentecostal-Charismatic Research,* Feb. 5 (http://www.pctii.org/cyberj/cyber5.html, Consultado, 01.07.2008).

Anderson, Robert M. (1992). *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism.* Peabody (MA), Hendrickson Publishers.

Boudewijnse, Barbara, André Droogers and Frans Kamsteeg (eds.) (1998). *More than Opium: An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis.* Lanham (MD) & London, The Scarecrow Press.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron (1991). *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries.* Trans. Richard Nice, ed. Beate Krais. Berlin/New York, Walter de Gruyter.

Burgess, Stanley (ed.) (2002). *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements.* Grand Rapids (Michigan), Zondervan.

Campos, Leonildo Silveira (1999). *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Emprendimento Neopentecostal.* Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo, Editora Vozes/Simpósio Editora & UMESP.

Caraballo, José (1986). *A Certificate Program for Hispanic Clergy and lay Leaders in an Accredited Theological Seminary: A Case Study with Projections* (Unpublished D. Min. thesis). Madison (New Jersey) Drew University.

Cleary, Edward and Hannah Stewart-Gambino (eds.) (1997). *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder (CO), Westview Press.

Conde-Frazier, Elizabeth and Loida Martell-Otero. "U.S. Latina *Evangélicas*", en: *The Encyclopedia of Women and Religion in North America* (eds. Rosemary Skinner Keller and Rosemary Radford Ruether). Bloomington, Indiana University Press, Vol. 1, pp. 477-82.

Corten, Andre and Ruth Marshall-Fratani (2001). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Cruz, Samuel (2005). *Masked Africanisms: Puerto Rican Pentecostalism*. Dubuque (IO), Kendall/Hunt Publishing Co.

Dayton, Donald (1987). *The Theological Roots of Pentecostalism*. Metuchen (New Jersey), Scarecrow Press.

Deck, Allan Figueroa (1994). "The Challenge of Evangelical-Pentecostal Christianity to Hispanic Catholicism", en: *Hispanic Catholic Culture in the United States: Issues and Concerns* (ed. Jay P. Dolan y Allan F. Deck). Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.

De León, Víctor (1979). *The Silent Pentecostals*. Taylors (SC), Faith Printing Co.

Díaz-Stevens, Ana María and Stevens-Arroyo, Anthony M. (1998). *Recognizing the Hispanic Religious Resurgence in U.S. Religion*. New York, Westview Press.

Domínguez, Roberto (1990). *Pioneros de Pentecostés*. Barcelona, Editorial Clie.

Espinosa, Gastón, Virgilio Elizondo y Jesse Miranda (2003). *Hispanic Churches in American Public Life*. Notre Dame, en: Center for the Study of Latino Religion.

Espinosa, Gastón (1999). "El Azteca: Francisco Olazábal and Latino Pentecostal Charisma, Power, and Faith Healing in the Borderlands", en: *Journal of the American Academy of Religion*, 67, 3 (Sept.), pp. 597-616.

Espinosa, Gastón (2002). "'Your Daughters Shall Prophesy': A History of Women in Ministry in the Latino Pentecostal Movement in the United States", en: *Women and Twentieth Century Protestantism* (eds. Margaret Lamberts Bendroth y Virginia Lieson Brereton). Urbana/Chicago, University of Illinois Press, pp. 25-48.

Espinosa, Gastón (2004). "Changements démographiques et religieux chez les hispaniques des États-Unis", en: *Social Compass* 51, 3, pp. 303-320.

Espinosa, Gastón (2004). "Hispanic Pentecostal Women", en: *The Encyclopedia of Women and Religion in North America* (eds. Rosemary

Skinner Keller y Rosemary Radford Ruether). Bloomington, Indiana University Press, Vol. 1, pp. 492-497.
Garma Navarro, Carlos (1998). "Los estudios sobre pentecostalismo desde México", en: *Estudios sobre Religión* (Boletín informativo de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur) 6, p. 7f.
Gilkes, Cheryl Townsend (1980). "The Black Church as a Therapeutic Community: Suggested Areas for Research into Black Religious Experience", en: *Journal of the Interdenominational Theological Center* 7, 1 (Fall), pp. 29–44.
Glazier, Stephen (ed.) (1980). *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America*. Washington, DC, University Press of America.
Greeley, Andrew M. (1988). "Defection among Hispanics", en: *America* 30, pp. 61s.
Greeley, Andrew M. (1997). "Defection among Hispanics (Updated)", en: *America* 27, pp. 12s. 61s.
Hernández, Edwin (1999). "Moving from the Cathedral to Storefront Churches: Understanding Religious Growth and Decline Among Latino Protestants", en: *Protestants/Protestantes* (ed. David Maldonado). Nashville, Abingdon, pp. 216-235.
Hollenweger, J. Walter (1997). *Pentecostalism: Origins and Development Worldwide*. Peabody (MA), Hendrickson Publishers.
Kamsteeg, Frans H. (1998). *Prophetic Pentecostalism in Chile: A Case Study on Religion and Development Policy*. Lanham (MD) & London, The Scarecrow Press.
Lalive d' Epinay, Christian (1969). *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London, Lutterworth.
Lorentzen, Lois Ann and Rosalina Mira (2005). "El milagro está en casa: Gender and Private/Public Empowerment in a Migrant Pentecostal Church", en: *Latin American Perspectives*, 32, 1, pp. 57-71.
Maduro, Otto (ed.) (1999). *Journal of the American Academy of Religion* (artículos sobre "Religión Latina"), 67, 3 (Sept.), pp. 539-636.
Maldonado, David (ed.) (1999). *Protestantes/Protestants: Hispanic Christianity Within Mainline Traditions*. Nashville, Abingdon Press.
Mariano, Ricardo (1999). *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Edicões Loyola.
Mariz, Cecília Loreto and Maria das Dores Machado (1995). "Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo", en: *Revista de Cultura Teológica* (São Paulo), III, 3 (Oct.-Dec.), pp. 37-52.
Mariz, Cecília Loreto and Maria das Dores Machado (1994). "Alcoolismo, género e pentecostalismo", en: *Religião e Sociedade* (Rio de Janeiro) 16, 3, pp. 80-93.
Mariz, Cecília Loreto and Maria das Dores Machado (1996). "Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino", en: *Religião e Sociedade* (Rio de Janeiro) 17, ½, pp. 140-159.

Martin, David (1990). *Tongues of Fire*. Oxford, Blackwell.
Novaes, Regina Reyes (1985). *Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores & Cidadania*. Cadernos do ISER 19. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero.
Petersen, Douglas (1996). *Not by Might nor by Power: A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America* (Prefacio por José Míguez Bonino). Oxford, Regnum Books International.
Ramírez, Daniel (1999). "Borderland Praxis: The Immigrant Experience in Latino Pentecostal Churches", en: *Journal of the American Academy of Religion*, 67, 3 (Sept.), pp. 573-596.
Rolim, Francisco Cartaxo (1995). *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis (Rio de Janeiro), Vozes.
Sánchez-Walsh, Arlene (2003). *Latino Pentecostal Identity: Evangelical Faith, Self, and Society*. New York, Columbia University Press.
Stevens-Arroyo, Anthony (2003). "Correction, Si; Defection, No", en: *America* 189, 1.
Stoll, David (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley (California), The University of California Press.
Tapia, Andrés (1991). "Vivan los Evangélicos", en: *Christianity Today*, 28 (Oct.), pp. 16-22.
Tapia, Andrés (1995). "Growing Pains", en: *Christianity Today*, 6 (Feb.), pp. 38-41.
Vásquez, Manuel (1999). "Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism among Salvadoreans and Peruvians in the U.S.", en: *Journal of the American Academy of Religion*, 67, 3 (Sept.), pp. 617-636.
Villafañe, Eldin (1993). *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic*. Michigan, Eerdmans Publishing Co.
Wakin, Daniel (2002). "Ammunition in a Battle for Souls", en: *New York Times*, 5/22, p. B-4.
Willems, Emilio (1967). *Followers of the New Faith*. Nashville (Tennessee), Vanderbilt University Press.
Zuckerman, Phil (ed.) (2000). *Du Bois on Religion*. London/New York, Alta Mira Press.

Tercera sección

Conflictos, derechos humanos y religiones



México y sus campanas: la suspensión del culto de 1926

*Yves Solis**

Resumen

La suspensión del culto católico romano en México, país sumamente creyente y practicante en los años veinte, llevó al conflicto más sangriento del siglo XX en México, la Cristiada, mismo que tuvo un impacto directo sobre las mentalidades de los católicos de la época. Se centra en el análisis de la reconstitución de las conductas y expresiones que traducen las concepciones del mundo y las sensibilidades colectivas frente a la suspensión del culto, que dejó a miles de mexicanos sin la posibilidad de comulgar. Gracias a un estudio hemerográfico se planteará la posibilidad de ver cómo los mexicanos se vieron desamparados frente a la jerarquía católica y el Estado. La propuesta es acercarse al enigma de cómo hombres y mujeres dieron significado a sus acciones cotidianas cuando las jerarquías les impidieron ocupar y tener acceso a los espacios de fe y realización social, en el México de finales de los años veinte.

Palabras-clave: *suspensión culto en México, inicio Cristiada, jerarquía católica, Estado revolucionario mexicano.*

* Cehila, México. Prepa Ibero, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Introducción

La primera década del siglo en México, fue rica en aniversarios de acontecimientos que fueron fundamentales en la historia del México independiente. De Benito Juárez o Ricardo Flores Magón, del sur al norte, los festejos fueron numerosos. La suspensión del culto católico romano del 31 de julio de 1926 no podía faltar. Tal suspensión en un país sumamente creyente y practicante en los años veinte, llevó al conflicto más sangriento del siglo XX en México, la Cristiada.

Este trabajo fue construido con base en un análisis archivístico de los fondos Rius Facius del Centro de Estudios de Historia de México CARSO, y del fondo conflicto religioso del Archivo Histórico del Arzobispado de México.

Para entender mejor la complejidad de este fenómeno, lo plantearé en tres partes. La primera tendrá que ver directamente con las razones que llevaron a la suspensión del culto y el inicio de la Cristiada. Después podremos analizar la suspensión del culto en sí y su impacto. Finalmente, se hará un acercamiento a las posiciones de los obispos en cuanto a este nuevo conflicto y la suspensión del culto.

1. Hacia la ruptura Iglesia Católica-Estado [1]

Con Francisco Madero surgieron varias asociaciones católicas, mismas que apoyaron la propuesta anti-reeleccionista. Aun así, todos los revolucionarios, a excepción de Emiliano Zapata, fueron anticlericales. Veían a la Iglesia como un contra poder que había que eliminar para construir un Estado Nuevo. La posición del clero, con Victoriano Huerta, no apoyó en nada esta visión, y para los revolucionarios la actitud de los católicos fue ambigua, catalogando así en su imaginario colectivo a las fuerzas vivas del catolicismo y a sus jerarcas como reaccionarios. Los revolucionarios y maderistas suponían que el clero apoyaba la contrarrevolución huertista. Y si bien fue cierto que algunos católicos tuvieron puestos de importancia en el gabinete de Huerta, el hecho de que los revolucionarios vieran en los

[1] Recomendamos aquí la lectura de tres obras básicas para la comprensión del fenómeno de la Cristiada, redactadas desde tres perspectivas diferentes: Meyer, 1998, 1999, 2000; Rius Facius, 2002; Puente Lutteroth, 2002.

empréstitos hechos a Huerta una provocación voluntaria por parte de la Iglesia, sería un punto a debatir. En efecto, en zonas controladas por revolucionarios, la Iglesia realizaba también empréstitos "forzados" (Villegas Moreno, 1999: 183-203). A partir de 1914, se dio en México un periodo de persecución religiosa durante el cual muchos jerarcas de la Iglesia tuvieron que ir al destierro.

La Constitución de 1917 fue otro de los golpes dados a la Iglesia Católica. Fue juzgada como inicua por parte del clero católico, pero Venustiano Carranza no tuvo el apoyo militar ni la fuerza política suficiente para aplicarla. Los obispos alegaban que, de hecho, la idea de Carranza era reformar la carta magna [2]. Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles fueron quienes pudieron hacerla efectiva. Las zonas centrales, el noreste, el oeste de Veracruz, Yucatán y Tabasco, fueron los lugares privilegiados de agresiones anticlericales de 1921 a 1925 (Valenzuela, 1999: 205-223). Varios incidentes se produjeron durante la presidencia de Obregón. En 1921, dos bombas explotaron como represalias a un discurso del arzobispo de México, José Mora y del Río. En 1923, el Presidente ordenó la expulsión del delegado apostólico, Ernesto Filippi, en respuesta al evento organizado en el monte Cubilete de Guanajuato, que reunió a más de 40.000 personas, de acuerdo con el *Universal*, y más de 80.000 según las memorias del obispo de León, Emeterio Valverde Téllez, y eso a pesar de la prohibición de realizar cualquier evento público de carácter religioso. En 1924 la Iglesia no mejoró esa relación, ya tensa, al organizar un congreso eucarístico. La victoria de Calles en las elecciones, tampoco aliviaría las cosas (Solis, 2008: 571-598) [3].

Las luchas siguieron bajo la presidencia de Calles. El 21 de febrero de 1925 apoyó la creación de una iglesia cismática, la Iglesia Católica Nacional Mexicana, que se quería en oposición total con Roma. No bastó con rivalizar con la Iglesia Católica. Los cismáticos tomaron posesión del templo capitalino de la "Soledad de la Santa Cruz". Esto provocó un conflicto abierto entre la Iglesia cismática y la Iglesia Católica. Para dar solución a este conflicto, el Presidente decidió que ese templo no sería de ninguna Iglesia y decretó que el inmueble debía ser una biblioteca pública. En marzo del mismo año se creó la Liga Nacional Defen-

[2] *Excélsior* (México), 20.09.1926. CEHM, CARSO.
[3] Se pueden consultar el *Excélsior* o el *Universal* de esas fechas para obtener más información, así como la cita bibliográfica indicada.

sora de la Libertad Religiosa. A partir de enero de 1926, la Liga repartió engomados en los cuales se apoyaba a una resistencia ciudadana. Se llamaba a un boicot, y como lo podemos ver en los engomados que se encuentran en CARSO, las críticas católicas eran más que fuertes:

> La Patria no es el Gobierno; son los habitantes de México, todos católicos; Calles los oprime, luego ¡Calles es traidor a la Patria!
>
> El Procurador llama estúpida a esta propaganda; ¿no será que hemos puesto el dedo en la mera llaga?
>
> La Cámara de Diputados es hoy un antro donde se albergan dos centenares de políticos explotadores. ¡Vampiros de la Nación!
>
> Si es Ud. Católico y valiente, adorne su casa el día 12 de diciembre.
>
> Por burgueses y engañador vulgar, Morones va perdiendo su partido ¡Morones se desmorona!
>
> Quien no cumple el boicot, no tiene de católico sino el nombre.
>
> Quien no está conmigo, está contra mí (Jesucristo).
>
> La única depuración del Clero que ha hecho el Gobierno, y que mucho le agradecemos, fue la de llevarse consigo al Patriarca Pérez.
>
> Qué lástima que se haya ido Obregón: ¿qué haremos los católicos sin sus declaraciones? ¿Qué hará Calles sin nana?
>
> Se cierran colegios católicos y se abren casas de juego. ¡Así es como gobiernan los enamorados de la Constitución del 17!
>
> ¡Calles! ¡Más tercos los hemos visto y los ha vencido Cristo! [4].

Ya para febrero de 1926, la Liga protestaba y se oponía de manera abierta a las acciones del Gobierno. Como lo constatamos en un documento resguardado en el Fondo Rius Facius del Centro de Estudios de Historia de México CARSO: "En estos mo-

[4] CEHM, CARSO.

mentos de intensa persecución religiosa, en que por medio de una legislación antidemocrática e impía se pretende esclavizar, si no destruir la Iglesia Católica Apostólica y Romana en nuestra Patria" [5], la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) sentía la imperiosa necesidad de elevar una voz franca de protesta dignamente airada.

En marzo del mismo año, una monja se dirigía al "pretoriano" Plutarco Elías Calles, en una carta en la cual la religiosa suplicaba al Presidente de la República que le permítase regresar a su claustro. Esta carta provenía de uno de los estados más católicos de la República, el de Guanajuato. El editor de esta carta la utilizaba para tachar al presidente Calles de tirano. La monja, en una actitud de sumisión, le pedía al máximo representante del Estado que reconsiderara y estableciera una libertad religiosa civilizada:

> Con todo el respeto debido al jefe de una nación me dirijo a usted, como el eco de millares de religiosas exclaustradas, del modo que yo lo he sido, cuyos corazones lacerados sangran ahora como el mío, contemplando desvanecidos sus más bellos ideales y viendo frustradas sus más dulces esperanzas... Voy a formular mi súplica, confiada, porque va dirigida a quién, si quiere, puede aun remediar nuestra situación. ¡QUEREMOS MORIR EN NUESTROS CLAUSTROS! Multitud de religiosas ya no tienen hogares, ni familias, ni parientes... Permita usted que sean abiertos los augustos recintos donde se han deslizado nuestros años, cultivando azucenas, educando niños, asistiendo enfermos, calentando el invierno de ancianos desvalidos y elevando al cielo fervorosas plegarias por los que gobiernan nuestra querida patria, por todos los mexicanos y por el mundo entero.
>
> Establezca usted la libertad religiosa como se haya establecido en los países verdaderamente civilizados, y no prive usted de la instrucción religiosa a tantos niños, quitándoles con la religión, el único medio capaz de contener el torrente avasallador de las pasiones y de los vicios.
>
> Se me dirá que como Presidente de la República tiene usted el deber de hacer cumplir las leyes: PERO QUIEN TAL DIGA, IGNORA QUE LAS LEYES SE HACEN PARA LOS PUEBLOS Y NO LOS PUEBLOS PARA LAS LEYES [6].

[5] *Ibídem.*

[6] *Ibídem.*

Uno de los golpes más duros contra el gobierno del general Calles lo dio el obispo de Huejutla, José de Jesús Manrique y Zarate, en su sexta carta pastoral, muestra del impacto cultural y la trascendencia del catolicismo radical. En ésta, el obispo denunciaba el jacobinismo oficial y las expulsiones de sacerdotes extranjeros del territorio nacional. Recalcaba la importancia tanto de poder tener una educación religiosa como la de los derechos naturales de los hombres, como factor de argumentación para condenar las acciones del gobierno mexicano. Reafirmaba que la autoridad civil no podía entrometerse ni tampoco atacar la constitución divina de la Iglesia. En esta carta pastoral, el obispo hacía un llamamiento a la resistencia y anunciaba que entre más ataques, más se encendería el sentimiento católico en la población.

> ¡La Civilización está de luto! El jacobinismo mejicano ha decretado dar muerte a la Iglesia Católica en nuestro País, arrancar de cuajo, si posible fuera, de la sociedad mexicana toda idea católica: el solo nombre de catolicismo le horroriza; el espectro de la Iglesia escuálido; descarnado y casi sin vida material, le llena de espanto como una horrenda aparición nocturna al que tiene la conciencia desgarrada por los remordimientos del crimen.
> ¡Hay que acabar con la Iglesia Católica en México!, ha dicho el Jacobinismo. Para esto, hay que echar por tierra todas las barreras que se opongan a la ola destructora de la vieja civilización cristiana, hay que socavar los fundamentos del vetusto edificio y desplomar las columnas graníticas que son su base y mejor ornamento. Pero todo esto lo haremos sin miramiento, sin contemporizaciones, cruelmente, implacablemente, como la furia de los elementos arrasa en un instante los monumentos del genio humano.
> "Pasados algunos días, algunos años quizá, el Catolicismo en México habrá pasado a la historia, y México será el primer trofeo de nuestra suprema victoria" [7].

Monseñor Manríquez y Zarate no fue el único obispo en quejarse en este mes de marzo. Monseñor Leopoldo Lara y Torres, obispo de Tacámbaro, Michoacán, también le mandó un memorial al Presidente de la República. Las quejas rebasaron el territorio nacional, como lo demostraban una protesta que exter-

[7] *Ibídem.*

naban los Caballeros de Colón del distrito de Columbia en los EE. UU. durante el gran mitin que celebraron en el Teatro Poli en Washington. Durante esta reunión protestaron contra la política de persecución religiosa seguida por el actual Gobierno de México, y en particular protestaron contra la idea gubernamental de suprimir la educación religiosa de los niños, cerrar los lugares destinados al culto divino e inmiscuirse en el derecho del pueblo de rendir homenaje a Dios. La situación fue tan grave, que hasta algunos generales desconocieron al gobierno del centro en la ciudad de Iguala, Guerrero, en 1926 [8].

Para mayo de 1926, la Liga Nacional de Defensa de Libertad Religiosa, la Unión de Damas Católicas Mexicanas, la Confederación Nacional Católica del Trabajo, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Orden de los Caballeros de Colón y la Asociación Nacional de Padres de Familia, protestaron contra la expulsión del delegado apostólico, monseñor Jorge José Caruana.

El pleito entre la Iglesia Católica romana y el Gobierno de los sonorenses a nivel nacional estaba consumado. En junio de 1926, el Ejecutivo de la Unión logró reformar el código penal. Plutarco Elías Calles, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, logró volver más rigurosas la condena de los delitos y faltas en materia de culto religioso y disciplina externa con la famosa ley Calles. La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa no tardó en reaccionar, apoyada por monseñor José Mora y del Río, presidente del Comité Episcopal, y monseñor Pascual Díaz, obispo de Tabasco, secretario de dicho Comité. La resolución que se tomó fue la organización de una campaña pacífica denominada bloqueo económico social, el famoso boicot. Calles tomó cartas en el asunto y, en 1926, la confirmación de la posición "anticonstitucionalista" del arzobispo de México, Mora y del Río, dio la oportunidad al Presidente de meterlo a la cárcel junto con el obispo de Tabasco. Así mismo, fueron consignados ante el Procurador General de la Nación los principales líderes de la Liga. A pesar de lo que se afirmó en el *Excélsior* [9] no se desmanteló la Liga y si bien los miembros del comité directivo estaban en la cárcel, el boicoteo seguía adelante. Calles aprovechó además para expulsar a más de doscientos sacerdotes y monjas. Se fijó en la aplicación de los artículos 27 y 123. Aceleró la re-

[8] *Ibídem.*
[9] *Excélsior* (México), 24.07.1926.

forma del código penal en cuanto a las actividades católicas de la práctica del culto público. Consiguió igualmente que se expidiera el nuevo reglamento para las escuelas particulares. Pero el Presidente aclaró su posición: no consideraba estar en contra de la religión, sino de la hipocresía y las mentiras de un clero que vivía en la opulencia, mientras predicaba la pobreza como valor universal. Se le olvidó aquí el comportamiento de los diferentes jefes revolucionarios.

La lucha de la Iglesia y del Estado se desencadenó porque esos dos poderes eran demasiado similares en cuanto a sus proyectos y no podían pretender coexistir pacíficamente. El debate cultural, entre las dos fuerzas, provocaría un conflicto que si bien no fue exclusivo de México, vio su máxima exacerbación en este territorio latinoamericano, bastión católico y frontera del mundo protestante. Entendemos así la rigidez de las posiciones y tensiones permanentes que animaban las relaciones de los dos protagonistas. Esa pugna desembocó en el conflicto violento y apasionado que fue la Cristiada y, en gran parte, tuvo su origen en diferencias culturales, en la ruptura lógica entre un modelo emanado por fuerzas del Norte, que estaban imponiéndose de manera violenta y repentina al estatus quo del centro y sur del territorio mexicano. Los elementos propios del estudio de la Historia Cultural, son los elementos que nos permiten entender plenamente este conflicto. La rivalidad para legitimar y propagar la construcción del sentido, las representaciones colectivas, las identidades sociales y el sentido de las formas, que se volvieron figuras de poder y prácticas culturales.

El día 25 de julio de 1926, los obispos decidieron expedir colectivamente una carta pastoral que se difundió en los periódicos *Excélsior* y *Universal*. En ésta, hacían un recuento de su lucha para cambiar y transformar la Constitución de 1917. En ella también afirmaban que se veían en la imposibilidad de continuar ejerciendo el ministerio sagrado y que de acuerdo con Su Santidad Pío XI se suspendería a partir del día 31 de julio y hasta que se disponga otra cosa, el culto público que exija la intervención de un sacerdote.

El 31 de julio de 1926, cansada por las vejaciones que sufría, la Iglesia Católica mexicana, representada por su jerarquía, decidió suspender el ejercicio del culto católico en todo el país. Únicamente los ricos pudieron seguir manteniendo un culto privado. La reacción del pueblo no se dejó esperar. Aunque el Estado no suspendió el culto, se le acusó de impedir a los fieles honrar a Dios y a sus santos.

En varios estados de la República se empezaron a escribir una serie de instrucciones excitativas y recomendaciones al pueblo católico.

> ¡Alerta Católicos! Si es Ud. Católico convencido, ruegue a Dios para que termine la persecución religiosa. Haga penitencia y guarde luto no yendo a teatros, cines, circos, bailes o cualquiera otra diversión. Ayune absteniéndose de disfrutar de golosinas y de todo aquello que signifique lujo y despilfarro. Vista de la manera más sencilla y decorosa posible, evitando desnudeces. Si es Ud. padre de familia católico, no descuide la enseñanza religiosa de sus hijos, y no permita su permanencia en las escuelas laicas. No consienta, tampoco, que sus hijas visiten los centros de diversión.
>
> A partir del 31 de los corrientes se acabará por completo la libertad religiosa en nuestro País. El Gobierno, o sea, la Tiranía imperante ha puesto a la Iglesia condiciones tan absurdas y humillantes para el ejercicio del Culto, que ésta no podrá menos de suspenderlo en toda la extensión del territorio nacional. Los católicos mexicanos deben saber que no es la Iglesia quien suspende los actos religiosos en el País, sino el Gobierno, quien, entrometiéndose en asuntos que no son de su resorte, impone a ésta condiciones inadmisibles. La Iglesia no dispone de ejércitos para defender sus derechos de las invasiones del poder civil, y por eso, prefiere retirarse de sus templos, antes que claudicar en sus principios inmutables. La Iglesia de Jesucristo tiene que vivir tal como El la instituyó, o desaparecerá desgraciadamente del seno de los pueblos. He aquí, ¡oh mexicanos!, la disyuntiva inexorable a que nos ha llevado el sectarismo de nuestros gobernantes: o la libertad religiosa plena, completa y sin distingos, o la esclavitud de la Iglesia, y por lo tanto, su total exterminio.
>
> Como una demostración muda y pacífica pero elocuente, del luto que reina en el corazón del pueblo católico potosino por la suspensión de cultos, que tendrá lugar a partir del 31 del corriente mes, la vida social se restringirá lo más posible, absteniéndose las familias católicas de asistir a toda clase de diversiones así públicas como privadas. La sociedad potosina, de abolengo católica, no podrá desmentir ahora sus antiguas tradiciones de un acendrado espíritu religioso, sino que, para honor suyo, pondrá de manifiesto y por todos los medios posibles, su duelo por los últimos acontecimientos, dando su apoyo a lo lícito para obtener la libertad religiosa [10].

[10] CEHM, CARSO.

Esta situación no era peculiar de San Luís Potosí. En el Distrito Federal se dio un fenómeno similar.

> Obedientes a las Normas propuestas por el Venerable Episcopado Mexicano en su enérgica y bien razonada Pastoral de 25 de Julio del año en curso, comunicamos a todos los vecinos católicos de la Colonia de San Rafael que, el Templo dedicado al Santo Arcángel y San Benito Abad, construido a expensas de los fieles católicos de esta Colonia, quedará abierto, en las mismas horas que se ha acostumbrado hacerlo hasta el presente, a fin de que los católicos puedan cumplir con los deberes que como criaturas tienen con Dios, a quien se le deben tributar homenajes de Adoración, Acción de Gracias, Expiación y Petición. Lejos de ser la actual suspensión de cultos oficiales de la Iglesia pretexto para abandonarse a una vida estéril, debe, por el contrario, intensificarse la piedad con el rezo del Santo Rosario, Trisagios, Actos de Desagravios, Cánticos de Penitencia, aumento de espíritu de mortificación y sacrificio, que vivamente recomendamos, debiendo, por tanto, hoy más que nunca, concurrir a dicho Templo, para pedir a Dios perdón por los pecados de esta querida Nación Mexicana, implorando su Divina Misericordia, por intercesión de la que es Nuestra Madre y Nuestra Augustísima Reina [11].

A partir de agosto de 1926, surgió la primera toma de armas organizadas por poblaciones católicas, armadas de manera disparatada y que elegían a jefes de sus propias filas (Meyer, 1999: 93-320). Fue la lucha por un objetivo común la que aseguró la cohesión de esas tropas improvisadas, en el conflicto conocido como la Cristiada [12].

2. La suspensión del culto

La suspensión del culto provocó tres días antes de su aplicación una gran movilización por parte de los católicos. Más allá del boicot organizado por parte de la Liga, los católicos hicieron suyos los rezos y la resolución. Los católicos conscientes y preocupados por quedarse sin sacramentos, acudieron masivamente al sacramento de la reconciliación y a la última misa. La

---

[11] *Ibídem.*

[12] Jean Meyer llegó a comparar ese movimiento espontáneo con la cruzada de Pedro el Ermita, y el hablar de la Cristiada sería tema de varios artículos y tesis. Para más información sobre este tema tan apasionante, cabría destacar las últimas aportaciones de Jean Meyer, Alicia Puente, Andrea Mutolo y Manuel Olimón o del propio autor.

suspensión del culto no fue sinónimo de cierre de los templos en todas las entidades. Se organizó la ocupación de los templos por parte de los fieles de acuerdo con lo estipulado por la ley. El *Excélsior*, en su edición del 9 de agosto de 1926, explica cómo en un "ambiente de completa calma y profunda devoción pasó el segundo domingo sin cultos" [13]. El periódico metropolitano relata que los templos de la capital se vieron henchidos de fieles que acudieron a elevar sus preces a la divinidad en medio de la mayor compostura. El periodista explicaba cómo en las iglesias:

> Los creyentes se entregaron a la meditación sin alardes, en interminable caravana, guardando un orden estricto. Fue el segundo domingo en que no hubo servicios divinos frente a los altares. Desde las seis de la mañana hasta la una de la tarde, acudían todos los feligreses, de todas las clases sociales, de ambos sexos, a prosternarse ante el Dios de la misericordia infinita, ante el Cristo que abre los brazos en un ademán de alegría por morir para lavar con su sangre todos los pecados, y que como ha dicho un orador insigne, en reciente actuación pública, es el Cristo de los humildes, de los atormentados, de los mansos de corazón [14].

La suspensión del culto no significaba en los primeros momentos, cuando todavía no había empezado en plenitud el conflicto armado, la ausencia de actividad religiosa. Sin embargo el impacto era considerable, al menos en las ciudades. En esas entidades, las calles y la vida diaria tradicionalmente marcadas por el sonido de los llamados a los oficios, se volvió silenciosa. En una tierra considerada por el papado, por las iglesias católicas vecinas (Cuba, los EE. UU. en particular), la persecución religiosa se tradujo así mismo por una fractura del mundo sonoro. ¿Qué pasó con México y sus campanas? [15]. El impacto de la suspensión provocó en los fieles un aumento de fervor. Los párrocos dieron instrucciones claras. Los fieles llevaban los domingos el misal, y recibían de manera silenciosa el rosario. En algunos templos como el del Inmaculado Corazón de María, del barrio Martínez

---

[13] *Excélsior* (México), 09.08.1926. CEHM, CARSO.

[14] *Ibídem*.

[15] Es notable que en 1929, mientras los arreglos religiosos, el embajador de los EE. UU., Dwight Morrow, principal promotor de los mismos, se enteró del éxito de la entrevista entre el presidente Emilio Portes Gil y los emisarios de la Santa Sede, Pascual Díaz y Barreto y Leopoldo Ruiz y Flores, al escuchar en su casa de Cuernavaca las campanas de las iglesias, que él nunca había escuchado.

de la Torres en la delegación Gustavo Madero del Distrito Federal, se habían organizado comisiones presididas por directoras de rezos quienes hacían guardias desde las seis hasta las doce del día. Se hacía un cese de actividad y de nuevo se reanudaba la oración desde las tres hasta las siete de la noche [16]. Era evidente la preocupación que se tenía para la seguridad y era necesario encontrar encargados de confianza para los templos. Un punto curioso fue que durante este tiempo de suspensión del culto, el negocio de las velas fue un éxito, tanto en la Villa de Guadalupe como en los templos más concurridos [17].

Con la finalidad de cuidar los templos se organizaron juntas vecinales. El 7 de agosto desde las tres de la tarde se había efectuado en las oficinas del departamento de gobernación del Ayuntamiento una junta entre autoridades civiles y encargados de los templos [18]. El 10 de agosto, el *Excélsior* [19] publicó tanto una entrevista al presidente Plutarco Elías Calles como un mensaje del obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto, aparecidos el día anterior en el *New York Times*. En esa entrevista, el presidente Calles expuso su criterio sobre la cuestión religiosa. La Constitución de la República debía cumplirse cabalmente y México no aceptaría ninguna mediación extraña. Calles insistió en el hecho de que si por la evolución del país o cualquiera otra circunstancia era necesario reformar la ley, eso se podría hacer en la misma forma que la ley lo permitía. Calles expresó que el Gobierno no administraría las iglesias, sino los templos que eran propiedad de la nación. Por esta razón era muy importante tener el registro para saber quiénes eran los encargados de los templos, conocer a quienes iban a velar por los bienes de la nación presentes en los templos. Calles fue claro en su condena a la acción de la Santa Sede en el asunto. Afirmó que era imposible entender cómo un poder extranjero podía desconocer las leyes y la Constitución de un país. Rechazó todo tipo de injerencia y cerró la puerta a cualquier diálogo, diciendo que la aplicación de la ley no podía estar en discusión en un país de derecho [20]. El 9 de agosto, el *New York Times* publicó además un mensaje del obispo de Tabasco y secretario del Comité Episcopal, Pascual Díaz y Barreto, quien en

---

[16] *Excélsior* (México), 09.08.1926. CEHM, CARSO.
[17] *Ibídem*.
[18] *Excélsior* (México), 08.08.1926. CEHM, CARSO.
[19] *Excélsior* (México), 10.08.1926. CEHM, CARSO.
[20] *Ibídem*.

este momento fungía como representante del episcopado por la situación de salud que pasaba el Arzobispo de México, en el cual afirmaba que los católicos no provocaron el conflicto y eran respetuosos de las leyes. Los puntos clave que permitieran la reanudación del culto serían suprimir el registro y la limitación del número de sacerdotes por habitantes, así como suprimir los artículos relativos a las limitaciones sobre las vestiduras de los sacerdotes [21]. Aparecía con claridad la falta de posibilidad de diálogo. El Presidente no pensaba que el boicoteo afectaría la situación mexicana, mientras los obispos opinaban que la presión ejercida sería suficiente para lograr un cambio en la política nacional. El 11 de agosto, el mismo *Excélsior* hacía eco de las declaraciones moderadas del arzobispo de México, José Mora y del Río, al *The World* de Nueva York el día 10.

> La justicia más elemental pide que antes que se decida sobre la controversia, se oiga serena y desapasionadamente a las partes contendientes. En las recientes declaraciones del Presidente Calles, de los secretarios Sáenz y Puig Casauranc y de los Embajadores y Cónsules mexicanos acreditados en el extranjero, se afirma que no existe conflicto religioso en México y que es respetada la libertad de conciencia. El Secretario Sáenz llega hasta a decir que la situación religiosa nunca ha sido mejor en México. Desde febrero la prensa extranjera se ha ocupado profusamente en hablar de la situación en que se hallan los católicos mexicanos. En México, se han publicado protestas de los ciudadanos, del Vaticano, de diplomáticos amigos y de católicos de otros países. Numerosos sacerdotes y monjas han llegado a los Estados Unidos, después de ser expulsados de México. Monseñor Caruana, ciudadano norteamericano, también fue expulsado. Algunos católicos conspicuos han sido encarcelados y están pendientes los juicios contra el Arzobispo de México y los obispos de Tacámbaro y Huejutla. No obstante, el Presidente Calles, los Secretarios Sáenz y Puig y los embajadores y cónsules mexicanos, declaran que no existe conflicto. ¿Quién puede afirmar que no existe algo que fácilmente se prueba que existe, pues está ante los ojos del mundo entero? ¡Qué no serán capaces de afirmar sobre otras cosas que por diferentes circunstancias no son fáciles de verificar? [22].

[21] *Ibídem.*
[22] *Excélsior* (México), 11.08.1926. CEHM, CARSO.

Las declaraciones del Arzobispo mencionaban después casos de leyes en que los sacerdotes se veían privados de diversos derechos, y el prelado hacía hincapié en lo que llamaba la "ley monstruosa de Tabasco", que pretendía obligar a casarse a los sacerdotes. Citaba de igual modo otros casos de leyes aprobadas en Hidalgo, Yucatán y Veracruz, así como la que obligaba a los padres a enviar a sus hijos a las escuelas laicas. Declaraba el Arzobispo que las propiedades de la Iglesia no podían ser nacionalizadas, porque los fieles las dieron a la misma Iglesia, y, por ende, cuando el Estado se apoderaba de ellas, cometía una injusticia. Negaba que los sacerdotes se hubiesen opuesto a registrarse por hostilidad al Gobierno, sino que decía que lo hicieron porque dicho Gobierno trataba realmente de desligarlos de la disciplina que debían a la jerarquía religiosa. Afirmaba que los católicos no querían constituir un Estado dentro del Estado, lo que deseaban era simplemente que se les permitiera practicar su religión en paz. "Los católicos no quieren rebelarse contra las leyes, sino reformarlas. Cuando se logre la reforma, no se mezclarán en las cuestiones políticas, y todo será como es ahora en los Estados Unidos" [23].

Recordó el Arzobispo las frases que el presidente Calvin Coolidge dirigió a los delegados al Congreso Eucarístico de Chicago, diciendo que los EE. UU. habían alcanzado la prosperidad porque sus instituciones estaban de acuerdo con sus creencias religiosas.

> Semejante situación es precisamente contraria de la que existe en México. La Constitución y las leyes mexicanas no están en armonía con las creencias del pueblo mexicano. Pedir que estas leyes sean derogadas, no es atacar la soberanía del Estado, ni pretender fundar un Estado dentro del Estado. Es procurar la paz y la tranquilidad para todos y el progreso de la Nación. Los diplomáticos acreditados en México han ofrecido sus buenos oficios, pero no han tenido buen éxito. El Presidente del Perú, señor Leguía, envió un telegrama y tampoco tuvo éxito. Ha habido otras comunicaciones que no han sido publicadas y que proceden de personajes que se hallan en buena posición para mediar, pero no han dado resultado [24].

[23] *Ibídem.*
[24] *Ibídem.*

A partir de la segunda semana de agosto y acercándose al tercer domingo de suspensión de culto, la situación parecía más tensa. *Orientación*, revista de política y variedades, retomaba la acusación que lanzó Luis Napoleón Morones, secretario de Industria y Comercio, en el teatro Iris, durante una de las controversias del día 9 de agosto entre miembros de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), que respaldaba al Gobierno, y jóvenes estudiantes de la ACJM y de la Liga. Durante esta velada agitada, el secretario Morones había pronunciado una acusación contra el clero, indicando que éste buscaba atentar contra la vida del presidente Calles [25]. La Liga decidió en esas fechas suspender las discusiones públicas con la CROM para evitar que fuesen utilizadas por el Gobierno para fines estériles. Al mismo tiempo que apoyaba el boicot y comunicaba las pérdidas que estaban teniendo tanto las empresas como el propio Gobierno, exhortaba a los católicos a seguir asistiendo a los templos y les recordaba que el mismo cardenal Pietro Gasparri, secretario de Estado de Su Santidad, era muy firme en cuanto a la necesidad de derogar la famosa ley Calles.

> La santa sede condena ley a la vez que todo acto que pueda significar o ser interpretado por pueblo fiel como aceptación o reconocimiento de la misma ley. A tal norma debe acomodarse el episcopado mexicano en su modo de obrar de suerte que tenga la mayoría y a ser posible la uniformidad y dar ejemplo de concordia [26].

La situación provocada por la suspensión del culto empezó a volverse crítica durante la tercera semana de agosto y problemas se fueron dando en las villas de San Ángel y Coyoacán. La policía y los católicos comenzaron a ser objetos de conflictos abiertos. Los policías, debido a las denuncias, buscaban en las casas objetos de culto que identificaban y consignaban como propiedades de la nación robadas, mientras los católicos se organizaban para proteger los bienes de la Iglesia Católica e impedir que los cismáticos de Pérez aprovecharan el "abandono" del templo por parte de los sacerdotes. En razón de esa confusión, se produjo un tumulto en la iglesia de San Jacinto, parroquia de San Án-

[25] *Orientación* (México), 12.08.1926. CEHM, CARSO.

[26] *Boletín de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa* (México), 15.08.1926. CEHM, CARSO.

gel, que provocó el arresto de la presidenta de la Unión de las Damas Católicas de la entidad, Josefina Novoa [27]. El día 17 el *Excélsior* consignaba que muchos católicos habían sido aprehendidos, acusados de hacer labor de conspiración [28]. La policía y la prensa ligaron los "anodinos" acontecimientos del día anterior para mostrar y ampliar la idea de un complot católico que rebasaba los límites del Distrito Federal e involucraba a los estados de México, Chihuahua, Puebla, Jalisco, Michoacán, Morelos y Tabasco. En los días siguientes la tensión aumentó vía la prensa, presentando a los católicos como urdidores de complots y agresivos, acusándolos de disparar o agredir a agentes de policía y guardar documentos que comprometían la seguridad del Estado. Mientras la prensa insistía en la importancia del complot y de sus ramificaciones nacionales, haciéndose eco de la policía, el episcopado aprovechó para dirigir una comunicación al presidente Calles, en la cual insistía en que se reformase la carta fundamental y reafirmaba estar en contra de la violencia.

> El Comité Episcopal, con la debida representación de todos los Arzobispos y Obispos de la República mexicana, y en nombre de todos los sacerdotes y de todo el pueblo católico mexicano, ante usted, con todo respeto, expone lo siguiente:
> Venimos a usar de un derecho natural reconocido por la Constitución de la República y aun citado por usted mismo en sus declaraciones publicadas en la prensa del día 25 de julio próximo pasado.
> Pero antes de exponer nuestra petición, nos parece oportuno y debido responder con toda sinceridad a dos cargos que se nos han hecho: el de ser rebeldes a las leyes de la República y el de no haber usado antes del recurso de petición, de que ahora usamos, con respeto a la Constitución de 1857, desde que en 1873 fueron incorporadas a esta las Leyes de Reforma y la Constitución de 1917 [29].

La propuesta del episcopado era entonces la siguiente:

> El principio de donde hay que partir para esa reforma responde a lo que pide la recta razón, es aquel postulado general ya convertido en una institución primordial de nuestra República, esto es, la más sincera independencia de la Iglesia y

[27] *Excélsior* (México), 16.08.1926. CEHM, CARSO.
[28] *Excélsior* (México), 17.08.1926. CEHM, CARSO.
[29] *Excélsior* (México), 18.08.1926. CEHM, CARSO.

del Estado, de suerte que tanto la Constitución como las leyes orgánicas y los reglamentos, no sean sino una fiel interpretación de ese supremo postulado. Por manera que el Estado no dicte leyes prescribiendo o proscribiendo religión alguna, sino que entre a legislar en asuntos religiosos, como es, por ejemplo, determinar número de ministros, imponer condiciones para el ejercicio del ministerio, et., etc. Esto es lo que corresponde al verdadero concepto de Ley y así se observa en los pueblos en que lealmente se respeta la independencia entre el Poder Espiritual y el Temporal.

En consecuencia, pedimos las libertades siguientes, a que tenemos derecho como cristianos, como ciudadanos de una nación culta y hasta hombres: libertad de conciencia, de pensamiento, de culto, de enseñanza, de asociación, de prensa. Todo esto sinceramente, sin restricciones económicas que destruyen la substancia del principio constitucional. En pocas palabras, sin pedir privilegios, pedimos el reconocimiento de aquella constitucionalidad necesaria e indispensable para que sean efectivas las libertades mencionadas.

Estamos en la íntima convicción, y esta es la del pueblo católico, de que solo de esta manera terminará definitivamente el antiguo conflicto religioso, recrudecido en la actualidad, y que ha venido siendo causa de tantos males para la nación. Este es, a no dudarlo, el anhelo y la historia recogerá con justa veneración el nombre del gobernador que, en cumplimiento de su deber, realizara tan noble hazaña [30].

El día 16 de agosto los obispos escribieron al presidente Calles una carta en la que le pedían una reforma de la Constitución, así como a los artículos opresores. Los obispos reafirmaban su ánimo patriótico [31]. El Presidente contestó esta solicitud el 19 de agosto y reafirmó que la ley fijaba el camino para solucionar el conflicto e invitó a los prelados a solicitar al Congreso la reforma constitucional, ya que el Presidente no emitiría ningún decreto para derogar las leyes en vigor [32]. El 21 de agosto, por mediación de Eduardo Mestre, secretario de Relaciones Exteriores, Pascual Díaz, obispo de Tabasco, y Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán, se reunieron con el primer mandatario y con Aarón Sáenz, secretario de Gobernación [33]. La Liga cifraba muchas es-

---

[30] *Ibídem*

[31] *Excélsior* (México), 20.08.1926. CEHM, CARSO.

[32] *Ibídem.*

[33] *Boletín de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa* (México), 23.08.1926. CEHM, CARSO.

peranzas en este acercamiento. Tales esperanzas no duraron mucho. El 25 de agosto, el *Excélsior* hizo evidente que no existían más esperanzas de mejora por parte de los obispos. Los jerarcas católicos indicaron que estaban dispuestos a mantener la actitud que habían resuelto asumir, aun cuando el estado actual durara meses o años [34]. Durante los últimos días de agosto, quince obispos celebraron juntas del Comité Episcopal con la finalidad de enviar un extenso memorial a las cámaras de la Unión [35]. Esas reuniones serían las últimas antes de pensar abiertamente en apoyar o no los brotes de violencia que estaban naciendo en distintos puntos de la República, lo que daría pie a la Cristiada, o como dice Alicia Puente, a esa "pluralidad desconocida" que fue el movimiento cristero (Puente Lutteroth, 2002).

3. La posición de los obispos

Las diferencias de puntos de vista de la jerarquía eran múltiples. Los debates giraban en torno a la resolución del conflicto y los medios necesarios para obtener una salida decorosa y exitosa para la Iglesia Católica. Al fracasar la postura pacifica, a lo largo del conflicto, los jerarcas tuvieron que interesarse por la difícil cuestión del conflicto armado. Esta cuestión fue entonces uno de los grandes ejes de división de los obispos. Una parte del obispado se mostró a favor del conflicto.

> Los católicos han agotado todos los medios racionales; pero nuestros enemigos no son hombres sino fieras. Por eso, aquellos han buscado la única manera de acabar con ellos. Quizá los que no presencian esas cosas o las ven desde lejos, piensen que puede haber otros medios de llegar a un arreglo; pero los que estamos convencidos de que no es posible tratar racionalmente con fieras, no vemos otro medio sino el [que volvió] famoso [el] célebre Catón: ¡Delenga Carthago! [sic]. Por eso algunos católicos y los mejores que tenemos se han alarmado cuando han oído hablar de entrar en arreglos y temen que se les escape el triunfo en los momentos de alcanzarlo [36].

[34] *Excélsior* (México), 25.08.1926. CEHM, CARSO.
[35] *Excélsior* (México), 27.08.1926. CEHM, CARSO.
[36] AHAM, Caja G-L, Folder No. 22. Legajo del obispo de Tacámbaro, monseñor Leopoldo Lara, carta del 16 de febrero de 1928, dirigida al P. Joaquín Sáenz, firmada Víctor Hugo.

A lo largo del conflicto, algunos obispos, subrayando la imposibilidad técnica de participar en los combates, insistieron en brindar un apoyo al movimiento armado que estaba defendiendo los derechos sagrados de la Iglesia Católica.

> Los obispos como corporación quantenus talis, no podemos tomar la dirección material y técnica de un movimiento armado para conquistar nuestra libertad religiosa. Esto comprenderá, V.S.I en obediencia a preceptos de disciplina eclesiástica. Me parece también que, atendidas todas las circunstancias, no podemos, ni personalmente, tomar la dirección activa y técnica de la defensa armada aunque ni en el primero, ni en el segundo caso existen razones intrínsecas que a ellos se opongan. Sin embargo, juzgo que cada uno de los Prelados, en lo particular, tenemos obligación de conciencia de ayudar positiva y eficazmente al movimiento armado que tiende a la defensa de los sagrados derechos de la Iglesia en México. La razón es, porque, si esta obligación incumbe a los simples fieles por motivo de caridad o de amor a Jesús Cristo y a su Iglesia, con mayor razón debe afectar a los abanderados de la causa de la Iglesia que somos precisamente nosotros los Obispos y Sacerdotes. No existe ninguna razón de orden teológico, ni jurídico, para que no se exima de este deber. Nosotros hemos sido puestos —según dice la Santa Escritura— por el Espíritu Santo para gobernar la Iglesia de Dios y, en consecuencia, defenderla de los ataques de sus enemigos. Bueno está, y es muy conforme a la naturaleza de la Iglesia que en dicha defensa se empleen medios del orden moral y espiritual ante todo; pero cuando esos medios se han agotado por completo y la tiranía degüella a los cristianos, los hace pedazos, y les quita absolutamente todos los medios de vida espiritual y sobrenatural, entendemos que es una obligación del Prelado el repeler enérgicamente la agresión aún en el ámbito mismo de lo corporal, y por consiguiente coadyuvar eficazmente a toda defensa armada que se proponga la defensa de la libertad e incolumidad de la Iglesia [37].

Pero no todos estaban de acuerdo. Otra parte de los obispos se oponía al conflicto. Aunque muchos prelados pudieron justificar su oposición con argumentos teológicos, filosóficos o políticos, algunos se negaron por cobardía personal. Tal fue el caso del obispo de Querétaro, monseñor Banegas.

---

[37] AHAM, Caja M-R, Folder No. 18. Legajo del obispo de Huejutla, monseñor José de Jesús Manríquez, carta del 12 de octubre de 1927, dirigida a Pascual Díaz, firmada José de Jesús.

> No solo que los Prelados y el clero se abstuvieran de ayudar el movimiento armado, cosa que ya hacen, sino que aparecieran ajenos a él. Es notable el buen efecto que en las esferas oficiales, produjo la manifestación en este sentido hecha por los señores Obispos de Chihuahua, de Papantla, de Zamora y por mí. Para surgir así no es necesario condenar ese movimiento. Aparecer igualmente separado de los políticos. No aludir en las publicaciones ni del Comité, ni del sub-Comité al gobierno ni a la persecución sino limitarnos a lo meramente religioso y hablar solo en general de los males, de los sufrimientos, etc. Influir en los de la Liga para que cesen en su propaganda excitante. Pueden hacer la guerra sin esa excitación que sólo es en la capital y en algunos centros, y que no sirve más que para desahogar pasiones, excitar otras y provocar represalias. Reprobar públicamente los atentados. Yo creo que se exageran los peligros... Se suscitaría controversia; no es probable que esta viniera, pues se limitarían (como lo han hecho en el opúsculo en el favor del tiranicidio y con él en pro de Toral (al imprimir y circular clandestinamente hojas o folletos que dejándose sin respuesta no llegarían al público católico y así el peligro de división se remota) [38].

El último grupo de obispos era el de los neutrales, o papales. Seguían la línea de El Vaticano. Cada uno estaba libre de decidir en alma y conciencia su actitud. La Iglesia no era responsable de las acciones independientes. Pero ella estaba a cargo de la resolución del conflicto.

> Soy enteramente partidario de que los católicos hagan lo que crean deben hacer sin meternos para nada en sus asuntos, ni mucho menos queriendo que nosotros les sirvamos de papás en esas cosas: por eso las calumnias que han lanzado en mi contra, quedándome entre los míos, únicamente por mi afán de oponer resistencia pasiva a las arbitrariedades, y para poder gobernar a lo que Dios me ha encomendado [39].

Según ellos, el movimiento era lícito, pero ilegal, y los prelados tenían que abstenerse de cualquier implicación en él.

---

[38] AHAM, Caja A-B, Folder No. 15. Legajo del obispo de Querétaro, monseñor Banegas, Consideraciones sobre el estado de la cuestión religiosa, de fecha 23 de abril de 1929.

[39] AHAM, Caja G-L, Folder No. 4. Legajo del arzobispo de Guadalajara, monseñor Francisco Orozco y Jiménez, carta del 25 de enero de 1928.

A defecto de conclusión

Como lo vimos, la suspensión del culto provocó una fuerte reacción por parte de los fieles. En algunas zonas se fue traduciendo por el conflicto armado como la Cristiada, mientras en otras zonas se fue desarrollando un recurso al culto privado. Más allá del debate para saber si fue la suspensión del culto o el hecho de cerrar los templos lo que provocó la reacción de los fieles, lo interesante fue que la reacción popular con la cual contaba la jerarquía, no fue suficiente para poder retirar al Gobierno sus apoyos. Si bien militarmente no se podía hablar de un vencedor, la búsqueda de un arreglo y la reanudación del culto en 1929 permitirían la reducción masiva del conflicto cristero. Las mentalidades colectivas y el imaginario social, fue una herramienta de peso en la gestión de un conflicto cultural y político entre el Estado Revolucionario y la Iglesia Católica Romana en México. El factor cultural jugó en defavor de las dos fuerzas de poder. El Estado Revolucionario tomó consciencia del arraigamiento de la cultura católica entre las masas y el respaldo de los fieles hacía la jerarquía al nunca haber podido vencer militarmente a los cristeros. La Iglesia Católica no midió el apoyo y no supo aprovechar la gran adhesión popular de los fieles, y al recuperar sus espacios culturales y el dominio sonoro de México, no fue capaz de incluir a las fuerzas vivas del catolicismo en un acuerdo religioso político, que no tomó en cuenta la fuerza cultural del movimiento espontáneo que fue la Cristiada.

Con este acercamiento entendemos mejor cómo el periodo de la primera Cristiada de 1926 a 1929, marcó para los fieles un primer alejamiento de la jerarquía de la Iglesia Católica Romana y Apostólica. Así, mientras se seguía entregando toda la confianza al Santo Padre, el obispo de Tabasco y el arzobispo de Morelia fueron juzgados por parte de los católicos como traidores a la causa católica.

Fuentes y archivos

AHAM (Archivo Histórico del Arzobispado de México), Fondos de archivos: Conflicto religioso y correspondencia entre obispos, 1926-1929. Cajas A-B, G-L, M-R.

CEHM, CARSO (Centro de Estudios Históricos de México), Fondo CLXXXII: Impresos cristeros. Carpeta 3.

Bibliografía

José Valenzuela, Georgette (1999). "Antecedentes políticos de la Religión Cristera", en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. México D. F., Archivo General de la Nación.

Meyer, Jean (1999). *La Cristiada, 1: La guerra de los cristeros*. México D. F., Siglo XXI editores, 18a. ed.

Meyer, Jean (2000). *La Cristiada, 2: El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. México, D. F., Siglo XXI editores, 16a. ed.

Meyer, Jean (1998). *La Cristiada, 3: Los cristeros*. México D. F., Siglo XXI editores, 14a. ed.

Puente Lutteroth, María Alicia. *Movimiento cristero, una pluralidad desconocida*. México, D. F., Progreso, 2002.

Rius Facius, Antonio. *México cristero*. México D. F., APC, 2002 (3a. ed.), II tomos.

Solis, Yves (2008). "Anticlericalismo sin violencia o laicidad sin anticlericalismo: El gobierno de Madrazo en Guanajuato y la expulsión del delegado Filippi", en: Mutolo, Andrea; Savarino, Franco. *El anticlericalismo en México*. México, D. F., Porrúa-Cámara de Diputados-ITESM CSF.

Villegas Moreno, Gloria (1999). "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios", en: *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. México D. F., Archivo General de la Nación.

El pentecostalismo en México: su propuesta de experiencia religiosa e identidad nacional

Deyssy Jael de la Luz García

Resumen

El pentecostalismo es un movimiento religioso portador de valores morales y éticos con un impacto sociopolítico, que genera la construcción de nuevos sujetos sociales. A partir de su conversión, los pentecostales asumen y crean una identidad religiosa muy particular en el mundo evangélico. Sus premisas de "Cristo salva, sana, bautiza con Espíritu Santo y vendrá como rey a la tierra por segunda vez", no se quedan sólo en predicas, liturgias, cantos y lecciones bíblicas; trascienden a espacios más allá de los eclesiales.

Este trabajo es un estudio de caso del pentecostalismo clásico en México. Ubica las primeras décadas del siglo XX, y pretende dar a conocer el impacto social que este movimiento religioso ha tenido en la sociedad mexicana con su propuesta de vivir la fe, la ciudadanía y la mexicanidad (recordemos que por mucho tiempo los evangélicos en general, dentro del imaginario católico y secular, fueron considerados ciudadanos de "segunda" por no ser guadalupanos). Se explica su inserción y desarrollo como parte del protestantismo en México, a través del estudio de la Iglesia de Dios, en función del sentido y la práctica social de su prédica. También se identifica a los individuos que lo impulsaron, así como su ideario social, moral, espiritual y ético.

Introducción

El pentecostalismo clásico surgió a principios del siglo XX en el mundo protestante. Es heredero de los movimientos avivacionistas y restauracionistas que aparecieron sobre todo en los EE. UU. Su línea teológico-doctrinal presenta a Cristo salvador, sanador, bautizador con Espíritu Santo y rey que regresará a la tierra por segunda vez. Sus prácticas más destacadas son la sanidad, la *glosolalia* y los milagros.

Pertenecen al pentecostalismo clásico con origen estadounidense la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, el Concilio General de las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, la Iglesia de Dios en la República Mexicana. Ya en suelo mexicano, de estas iglesias brotan otras, principalmente desde los años treinta y cuarenta del siglo pasado.

A partir de 1960 hubo un cambio cualitativo en el discurso y las prácticas del pentecostalismo. Los movimientos carismáticos, hoy llamados neopentecostales, se distancian del primer pentecostalismo. Su estructura es de tipo empresarial y su línea teológica, doctrinal y litúrgica enfatiza una cristología de prosperidad económica que se respalda con una excesiva emotividad en milagros, liberación y lucha entre el bien y el mal. Este trabajo hace referencia al pentecostalismo clásico y se centra en la Iglesia de Dios en la República Mexicana.

1. Los orígenes en México. El caso de los Ruesga Águila

El pentecostalismo se hizo presente en México desde 1905 por la frontera norte en Nacozari, Sonora, con misioneros estadounidenses independientes que vendían biblias. Iniciaron sus cultos y oraciones con los trabajadores de la mina del lugar, los cuales "fueron llenos del Espíritu Santo hablando lenguas" [1]. Más documentado es el trabajo que realizó Romanita Carvajal de Valenzuela en Villa Aldama, Chihuahua, en 1914, con familiares y evangélicos metodistas, formando así la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús [2].

[1] Luisa Jeter de Walker, *Siembra y cosecha (Reseña histórica de las Asambleas de Dios de México y Centroamérica)*. Florida, Editorial Vida, 1990, Tomo I, p. 16.
[2] Consultar los textos de Manuel Gaxiola, quien ha estudiado a fondo dicha Igle-

Justamente en esos momentos, todo el territorio nacional se vio convulsionado por el periodo armado de la Revolución Mexicana. En tales condiciones, algunos mexicanos comenzaron a salir de sus lugares de origen: unos, uniéndose a alguna de las facciones armadas; otros, en búsqueda de seguridad, trabajo y alimento, emigraron temporalmente a estados fronterizos de la 'Unión Americana'.

En ese contexto de movilidad social, mexicanos y mexicanas migrantes entraron en contacto con el pentecostalismo. Algunos de esos "braceros" vivían en campamentos, maquilas o viviendas colectivas cerca de los campos y las fábricas donde trabajaban. Ahí, misioneros pentecostales plantaron sus carpas y empezaron a evangelizar a los latinos, y aunque no se entendieran verbalmente, mediante cantos muy rítmicos, oraciones en voz alta y obsequios de literatura y biblias en español, hicieron que algunos migrantes se interesaran y se convirtieran; otros, en cambio, rechazaban todo lo que tuviera que ver con protestantismo.

En esta última situación se hallaban David Ruesga y Raquel Águila, matrimonio católico que se sentía hostigado por predicadores del Concilio General de las Asambleas de Dios [3]. Si bien en un principio se negaron a tener contacto con ellos, después de una sanidad milagrosa que David experimentó, no dudaron en convertirse y ser portadores voluntarios de su nueva fe. En el poco tiempo que estuvieron allá, David tuvo la oportunidad de estudiar los principios básicos de la fe pentecostal en un seminario de las Asambleas de Dios en Dallas, Texas.

Con esos conocimientos y la convicción de su fe, los Ruesga Águila no dudaron en volver a México en 1920. Ese año, el presidente Álvaro Obregón ofreció pasaje gratis en tren a todos los mexicanos que vivían en calidad de braceros en los EE. UU. para que regresaran a formar parte de la reconstrucción del país. Al igual que otros convertidos al pentecostalismo, el matrimonio se radicó en la Ciudad de México con una misión: compartir a familiares y vecinos su testimonio de conversión y su deseo de convertir a otros.

---

sia. Léase su libro *La serpiente y la paloma. Análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*. California, William Carey Library, 1970.

[3] En 1914, varios ministros y feligreses protestantes que experimentaron el "Espíritu Santo", al ser rechazados de sus iglesias se unieron en The Grand Opera House, Hot Springs, Arkansas, y crearon el Concilio General de las Asambleas de Dios.

La aspiración de formar pequeñas comunidades de fieles que se reunieran a leer la Biblia, orar y hacer milagros con la llenura del Espíritu Santo, fue parte del ideario moral que David Ruesga expresó en cartas a autoridades mexicanas al referir que anhelaba ayudar a su país "sumido en la idolatría, los vicios, el catolicismo y la hechicería" [4].

1.1. Ocasiones de prédica

De 1920 a 1925, el matrimonio Ruesga Águila se dedicó a la predicación itinerante por las colonias más pobres y populares del Distrito Federal. Cuando se radicaron en el barrio de Tepito, se les unió la misionera danesa Ana Sanders. Junto a ella llevaron a cabo un incansable trabajo de predicación itinerante, invitando a vecinos y gente a reunirse a orar, leer la Biblia y saber más de la fe pentecostal. El lugar de encuentro inicial fue una caballeriza rentada donde se realizaban cultos colectivos al aire libre. Entre 1925 y 1926, cerca de ciento diez hombres, mujeres, niños y ancianos se reunían como misión independiente, pero con vínculos afectivos con la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios.

Dentro de esos creyentes se encontraban exrevolucionarios, sastres, choferes de tranvías, mecánicos, comerciantes, campesinos, excriminales, así como pequeños empresarios, amas de casa y artistas ambulantes. Al ver resultados positivos de ese trabajo de predicación, en julio de 1926 David Ruesga, en una de sus cartas dirigidas al C. Secretario de Estado y Despacho de Gobernación reiteró con orgullo que:

> ...siendo mi misión trabajar por la evangelización y moralizasión [*sic*] del pueblo humilde Mexicano y rescatarlos de sus vicios y malas costumbres, llevándoles en verdad al Evangelio de Cristo que tiene poder para regenerar y transformar el [al] hombre.
> Con éste [*sic*] fin he estado trabajando por varios años entre la gente más perdida de esta Ciudad, como lo son los criminales, ladrones y viciosos de la colonia de la Bolsa y el Rastro. Habiendo logrado con el poder del Evangelio de Cristo, ver rege-

[4] Comentario de Eloisa Armenta, una de las primeras migrantes conversas, a la autora en entrevista. Actualmente Eloisa es predicadora de las Asambleas de Dios en México.

nerados y formando una congregación de más de 350 personas a las cuales estoy pastoreando [5].

Con el ascenso de revolucionarios al poder, era de esperarse que el Estado hiciera esfuerzos por implementar programas sociales de salubridad, campañas contra el alcoholismo y normativizar los espacios de moral pública. En tal contexto, el pentecostalismo encajó muy bien. Además de ser una opción muy emotiva y peculiar por ofrecer una experiencia religiosa más vivencial con la divinidad, al calor de los acontecimientos los predicadores y predicadoras fueron articulando todo un programa de regeneración moral. Por ejemplo, los asambleístas de la Ciudad de México liderados por David Ruesga, en sus constantes peticiones a la Secretaría de Gobernación en los años de 1925 y 1926 para que les diera un templo abandonado, manifestaron su preocupación con cumplir con la ley. A su vez, reiteraron su participación para moralizar a los mexicanos, buscando con ello enterar al gobierno federal de sus actividades:

> Ponemos de Manifiesto también a Ud. que todos los ya mensionados [*sic*] firmantes, hemos sido arrancados de nuestros crímenes y latrocinios por el poder regenerante de la Palabra de Dios en toda su pureza, que nos gozamos en tener la Santa Biblia... Y tenemos el gusto de notificarle a Ud. que buscamos con toda sinseridad [*sic*] la moralización del pueblo, todo bajo las bases de la doctrina verdadera de Cristo, enseñandoles [*sic*] a respetar y honrrar [*sic*] a las Autoridades que nos gobiernan... [6].

Otra carta reiteró y especificó esa propuesta:

> C. Secretario, no teniendo templo ex profeso para continuar celebrando nuestros cultos conforme lo estipula la ley, pues anteriormente veníamos celebrándolos en un salón rentado para éste [*sic*] fin preguntamos a Ud. con todo respeto ¿Qué haremos en este caso?
> Sería una desgracia irreparable ver a esos seres sacados del vicio [ladrones, alcohólicos, maleantes] por el poder del Evan-

[5] "Carta de David Genaro Ruesga al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobierno para dejar Tepiquehuca e irse a la Calzada de Guadalupe", fechada el 4 de mayo de 1927; AGN/DGG.

[6] *Carta de miembros de la iglesia La Asamblea de Dios al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación*, 7 de julio de 1925, mecanografiada, APGM.

gelio, ser despachados a sus casas sin poder reunirse a oír la Palabra de Dios, que los ha regenerado y estando por consiguiente expuestos como dice la Escritura, a revolcarse como el cerdo otra vez en el fango, volviendo a ser una carga para el Gobierno y la Sociedad [esta última frase escrita con tinta roja]. C. Secretario, estoy seguro de Ud. anhela la felicidad y moralización del pueblo mexicano, ahora suplico a Ud. en nombre de Dios y la Sociedad, salvé a esos sus ciudadanos, para continuar ésta [*sic*] misión o díganos Ud. que podemos hacer? [7].

Esa idea de cambio social no solamente quedó en discursos oficiales. Con la idea de moralizar a México, se compusieron cantos de dominio popular expresando la esperanza en Cristo para cambiar el país.

Cristo rompe las cadenas
del pecado, de la muerte
que a la patria están ligando
bajo Satanás.
Cristo rompe las cadenas
del pueblo que perece
en el negro fanatismo y superstición.
Cristo rompe las cadenas
quita errores y tristezas
y despierta la esperanza de la libertad [8]

Así pues los pentecostales capitalinos de Azcapotzalco, la Merced, Tepito, Peralvillo, la Obrera; alrededores del estado de México, Puebla, Hidalgo y Tlaxcala, creían que el evangelio cristiano les ayudaría a regularizar todas aquellas prácticas y costumbres, que a sus ojos y a la luz de las enseñanzas bíblicas, rayaban en vicios y afectaban tanto la imagen del prospecto a predicarle como a la familia y vecinos.

Ante todo, los pentecostales se pronunciaron contra el alcoholismo, el robo, los crímenes, los chismes, la flojera y sus efectos individuales y sociales; las relaciones extramaritales y

---

[7] "Carta de David Ruesga al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación", 29 de julio de 1926, *Expediente Relacionado con los nombramientos que acreditan a David G. Ruesga como pastor de la Iglesia de las Asambleas de Dios...*, AGN/DGG.

[8] Canto de dominio popular. Publicado en la portada de *Luz y Restauración*, Año XII, No. 9, septiembre de 1939.

las actitudes temperamentales que imperan en toda persona por naturaleza: el enojo, la mentira y la ira.

El pentecostalismo fue una propuesta de regeneración moral, social y ética que atrajo en especial a mujeres. Algunas de las que se reunían en Tepito eran viudas, otras tenían esposos alcohólicos, golpeadores o mujeriegos, y unas cuantas más eran madres solteras que necesitaban desahogar sus penas y hallar una solución a sus problemas domésticos. Al involucrarse en los cultos de la misión, además de una forma de canalizar sus esperanzas de cambio, encontraron asimismo una oportunidad de reconocimiento social, aunque fuera en el ámbito religioso [9]. Sin duda, las mujeres cumplirían un papel muy importante con su participación en diferentes actividades internas y externas relacionadas con su fe [10].

1.2. Entre el conflicto y la autonomía

Como parte del proyecto político del gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928), en 1926 se pusieron en marcha los artículos 3º, 5º, 27º y 130º de la Constitución de 1917 que ratificaban la de 1857. La finalidad fue restringir la presencia social y moral de las instituciones religiosas al ámbito meramente confesional. Para la Iglesia Católica, esas disposiciones no fueron sino el medio por el cual el Estado quería eliminar su injerencia en la educación y su influencia, en discurso y práctica, sobre corporaciones de tipo laboral. Para las iglesias protestantes, representaron la oportunidad de concebirse en "mayoría de edad" libres de toda mediación misionera extranjera [11]. Para las nacientes congregaciones pentecostales, implicó buscar el espacio social, reconocimiento y garantías constitucionales para legitimarse en cuanto a una nueva opción religiosa evangélica.

---

[9] Véase, por ejemplo, que éstas son algunas causas inmediatas por las cuales las mujeres adoptan una fe como el pentecostalismo. Véase Garma, "Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las Iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México", en: *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangélicos en México* (México, Secretaria de Gobernación-Subsecretaria de Asuntos Religiosos) Año 2, No. 3 (mayo-agosto, 1998), pp. 35, 38.

[10] Para una explicación más detallada, véase de la Luz García, 2005.

[11] La experiencia revolucionaria generó una conciencia nacionalista entre protestantes mexicanos. Para ampliar más la información sobre el nacionalismo entre los protestantes mexicanos en la década de los veinte, consultar Ruiz Guerra, Rubén. "Panamericanismo y protestantismo. Una relación ambigua", en: Blancarte, 1994: 261-303 y Mondragón, 1994.

Hasta el gobierno de Obregón, la aplicación de esas leyes no había desatado serios conflictos como sucedió con Calles, siendo el conflicto de la Cristiada entre 1926 y 1929, su efecto más inmediato.

Mientras las tropas estatales se debatían con los guerrilleros cristeros, misioneros protestantes salieron del país y los ministros nacionales acataron las disposiciones gubernamentales para no afectar su trabajo. En esa posición se encontraban David Ruesga y su congregación.

La misión de Tepito la integraban un poco más de trescientos conversos y Ruesga contaba con un reconocimiento oficial de pastor por parte de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios. Esto le permitió, en calidad de ministro de culto, enviar cartas a la Secretaría de Gobernación para asesorarse sobre cómo actuar y qué hacer para tener todo conforme a las leyes. Desde 1925, la congregación que pastoreaba había solicitado a Gobernación una capilla católica abandonada por el rumbo de Tlaltelolco para acondicionarla como templo, pero se les negó. Por tal motivo, cuando en 1926 el gobierno callista exigió el registro de todos los centros de culto y la suspensión definitiva de aquellos espacios que no tuvieran las condiciones higiénicas ni materiales para seguir abiertos al público creyente de cualquier confesión, con ayuda de dinero estadounidense y ofrendas nacionales, el matrimonio Ruesga Águila compró un terreno en la Calzada de Guadalupe y construyó un templo.

No sin imprevistos, la construcción del templo "La Fe en Jesucristo" se concluyó a finales de mayo de 1927 con un valor de $15.000 y una capacidad para algo más del millar de personas. Con respecto al espacio del templo, en un escrito de 1946, David Ruesga recordó que:

> Dios se manifestó poderosamente: centenares y centenares de personas encontraron salvación y salud para sus cuerpos, la Iglesia comenzó a extender sus ramas abriéndose a nuevos campos: a Azcapotzalco, San Lorenzo Achiotepec en Hidalgo, Puebla, Morelos, Guerrero, México [Estado de], Distrito Federal y el templo fue materialmente lleno hasta ser imposible respirar buena atmósfera a pesar de tener una capacidad para 1250 personas [12].

[12] David G. Ruesga, "Nació en un pesebre", en: *Dios nos guíe. Boletín semanario de la Iglesia de Dios, Templo de la Fe en Cristo,* Año 1, No. 4 (03 de octubre de 1946), s. n. p.

En tal contexto, la necesidad de pastores era urgente. Las misiones que se establecieron, tanto en zonas rurales como urbanas, permitieron que varios de los matrimonios y varones fueran reconocidos como pastores ordenados por David Ruesga. Él los ordenó y les dio facultades para celebrar cultos, impartir la cena del Señor, celebrar bautizos, bodas, presentaciones de niños y mantenerse de los diezmos que diera la congregación a pastorear. Había llegado el momento de profesionalizar a los laicos que destacaban por su liderazgo y servicio en la fundación de nuevos grupos de creyentes, ordenar más pastores y seguir con la reproducción de ministros.

Sin embargo, esa decisión no dependía únicamente del rápido crecimiento del pentecostalismo, sino también de las condiciones políticas del país y los convenios con la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios. De ésta dependía gran parte de la educación ministerial y recursos económicos para sostener el trabajo en la región centro de México.

En 1929 los pastores y laicos pentecostales liderados por David Ruesga bajo el auspicio de las Asambleas de Dios, lograron espacios sociales, religiosos y legitimación institucional entre ellos mismos. En ese año, cuando se dio por terminado oficialmente el conflicto de la Cristiada y comenzó el *modus vivendi* entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano, la facción mexicana asambleísta liderada por Ruesga y la representación estadounidense tuvieron que reestructurar sus formas de negociación y presencia.

Después de una reunión formal, se permitió a los mexicanos un poco más de autonomía y liberación para tomar decisiones. Ruesga y sus ministros allegados vieron entonces en las leyes y la experiencia reciente, los argumentos a su favor para solventar y mantener su propia estructura denominacional. Fue así como se preparó el camino para la separación definitiva del Concilio de las Asambleas de Dios.

El 25 de mayo de 1931, David Ruesga escribió al Secretario de Estado y Despacho de Gobernación a nombre de los "Ministros del Evangelio debidamente ordenados y en pleno uso de sus derechos, siendo todos de nacionalidad mexicana", que en "nuestra Asamblea General celebrada en el pueblo de San Lorenzo Achiotepec, Hidalgo del 23 al 27 de abril de 1931 quedó resuelta nuestra separación de la Iglesia Americana en los EUA [Concilio General de las Asambleas de Dios]" [13]. Las razones expuestas fueron que:

[13] *Ibídem.*

La iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios no ha sido establecida por ninguna Misión extranjera, sino que fue formada por la iniciativa de Ministros mexicanos que sintiendo en su pecho el noble afán de trabajar por Cristo bajo su responsabilidad iniciaron hace años su formación, pero en el año de 1925 conociendo la existencia de un movimiento semejante al nuestro, en fe y doctrinas, pedimos fuéramos unidos con lazos de fraternidad y franca cooperación, más nunca de sujeción a las leyes de ellos emanadas o bajo su gobierno.

No habiéndose respetado nuestra soberanía reusamos [*sic*] la ayuda Misionera y rechazamos por creerlo antipatriótico la autoridad y gobierno del misionero extranjero, que directa o indirectamente quiere tomar en sus manos la dirección y gobierno de la Iglesia en la República Mexicana [párrafo escrito con tinta roja].

Y por lo tanto la *iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, no es una rama de ninguna misión extranjera,* sino que es un arbusto brotado en nuestro suelo; sus raíces se encuentran en nuestra tierra. Quiera Dios bendecirla para honra y gloria de su nombre y para bendición de nuestra Patria [14].

Desde ese momento hasta finales de 1940, Ruesga lideró una de las iglesias pentecostales más importantes en México, la Iglesia de Dios. Uno de los efectos de la ruptura con las Asambleas de Dios fue un convenio donde se estableció que la facción liderada por David Ruesga solo se extendería territorialmente en el centro y sur de la república mexicana. El trabajo de predicación originó para la Iglesia de Dios un poco más de cuatro mil iglesias locales establecidas en el norte de la Ciudad de México, Estado de México, Hidalgo, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Tabasco y Campeche.

2. Bajo la sombra de la unidad nacional. La Cruzada en Defensa de la Fe católica

Durante su campaña presidencial, Manuel Ávila Camacho sustentó su plataforma política en dos principios: su declaración "soy creyente" [15] y un proyecto basado en la unidad nacional.

[14] *Carta de David Ruesga al Secretario de Estado y Despacho de Gobernación para informarle su separación de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios*, fechada el 25 de mayo de 1931. Serie citada del AGN/DGG, Foja 5647.

[15] Roberto Blancarte comenta, de acuerdo con la entrevista de José C. Valadés al entonces presidente Manuel Ávila Camacho el 1 de julio de 1940, que la decla-

Ambas propuestas perfilaban un gobierno tolerante y de amplia política que impulsaría la propiedad privada, la libertad religiosa y de prensa. Su propósito fue evitar el desorden político y social que pudiera afectar la economía y la política interna. Al mismo tiempo, pretendió que México estuviera a la defensiva por si era necesario entrar a la Segunda Guerra Mundial. Todo se encaminó a limpiar asperezas y residuos del régimen anterior para dar una apariencia interior y exterior de democracia y libertad.

Sin embargo, apelar a la unidad nacional —y que las prioridades personales no estuvieran por encima de las de la nación— fue una propuesta que coincidió con los intereses de algunos sectores católicos, los cuales opinaron que "el catolicismo y el patriotismo no eran antagónicos, y la Iglesia tenía la obligación de reafirmarlo" [16]. Por ello, cuando en junio de 1942 México entró a la Segunda Guerra, el presidente Ávila Camacho recibió el apoyo del arzobispo de México, Luis María Martínez, y del Partido Acción Nacional (PAN). Tal actitud conciliadora permitió a la Iglesia afirmar su acuerdo implícito de *modus vivendi* con el Estado mexicano [17] y, a la vez, analizar bajo qué mecanismos recuperaría la conciencia y el control social perdidos durante los regímenes revolucionarios.

Después de los arreglos de 1929, la militancia más fuerte de la Iglesia Católica, proveniente de organizaciones como Democracia Católica y el Partido Católico Nacional, se había reducido en el terreno social y el político. Ello dio lugar a la facción pragmática o conciliadora que se gestó en la clase media y en los laicos católicos, quienes, aparentemente, redujeron la presencia eclesial católica en los asuntos públicos [18]. Con todo, en esos momentos de tensión mundial los católicos adoptaron distintas posturas ideológicas que permearon el ámbito social a causa de la guerra [19]. El integralismo y la intransigencia católicos resurgieron con un marcado sustento hispanista en algunos

---

ración "soy creyente" debe tomarse en el plano ético y no en el religioso, pues, al referirse a los dos grandes problemas de México, "el moral y el económico, el de la pobreza espiritual y el de la miseria física", Ávila Camacho dio a entender que era demócrata. Sin embargo, aprovechó la oportunidad para dejar puertas abiertas a la simpatía eclesial. Véase Blancarte, 1992: 74.

[16] *Ibíd.*, p. 85.

[17] *Ibíd.*, pp. 83s.

[18] Meyer, 1993: 726s.

[19] Esa posición no fue exclusiva de la Iglesia Católica, también la adoptó la derecha mexicana. Véase Medina, 1996a: 46.

grupos como Acción Católica y la Unión Nacional Sinarquista [20], facciones apoyadas, aunque no abiertamente, por el Arzobispo de México [21].

Hasta ese entonces, el episcopado había desarrollado una campaña en contra del comunismo e incluso, cierta vertiente adoptó una postura antisemita y pro germana [22]. Pero, finalizada la guerra, la campaña se enfocó en la liquidación de la "serpiente infernal del protestantismo" [23], pues "había un gran temor de que la cultura norteamericana conquistara México y desplazara los valores propios" [24]. De modo que se vinculó al capitalismo con el panamericanismo, el imperialismo y su supuesto efecto: el protestantismo.

En los años cuarenta los protestantes representaban el 0,91% de la población nacional [25]. Cifra tal vez marginal, pero que preocupaba a los jerarcas católicos porque las iglesias protestantes estaban creciendo y mostraban su diversificación. Para ese momento ya se habían establecido las principales iglesias pentecostales y el Instituto Lingüístico de Verano [26] ganando fieles, principalmente en las zonas rurales del sureste del país.

El pretexto de la campaña antiprotestante fue claro: defender la fe nacional, aspecto considerado por los principales sectores católicos como ingrediente primordial de la unidad e identi-

---

[20] Desde ahora nos referiremos a ella por sus siglas: UNS.

[21] En un estudio biográfico sobre Luis María Martínez, Blancarte menciona que el prelado apoyó la postura intransigente en el último lustro de su ministerio. Con todo, si bien su relación con el sinarquismo aún no es clara, desde antes simpatizó y apoyó, indirectamente, las acciones intransigentes, como se intenta demostrar en este trabajo. Cf. Blancarte, 1991: 95-99.

[22] Esa postura antisemita puso en duda la mexicanidad de los judíos radicados y nacidos en México, los cuales, en 1938, formaron el Comité Central Israelita en México para hacer frente a la ofensiva católica. Véase Bokser-Liwerant, 2003.

[23] En su discurso pronunciado al comenzar el Año Jubilar Guadalupano en México (12 de octubre de 1944 al 12 de octubre de 1945), monseñor Luis M. Martínez expresó su preocupación por el avance del protestantismo en México, y calificó a éste de "serpiente infernal". Véase *Tiempo*, Vol. V, No. 130 (27 de octubre de 1944), p. 3.

[24] Medina, 1996a.

[25] Cf. Mondragón, 1994: 308.

[26] Cabe recordar que el polémico Instituto Lingüístico de Verano inició labores en México durante la administración de Lázaro Cárdenas, gracias al apoyo brindado por el entonces subsecretario de Educación Pública, Moisés Sáenz, al lingüista Cameron Townsend, quien, junto con otros colegas estadounidenses, desarrolló un proyecto de traducción de las Escrituras a lenguas indígenas, fundamentalmente en localidades de Chiapas y Oaxaca.

dad mexicanas. Tales argumentos justificaron la posición católica intransigente e intolerante hacia otras confesiones.

Desde los primeros meses de 1944, los obispos de Tamaulipas, Tehuantepec, Durango, Sonora, Sinaloa y Chihuahua emitieron pastorales denunciando las actividades y los avances de "sectas protestantes" en la frontera norte. En sus escritos manifestaron que los protestantes pretendían "arrancar la fe católica de los corazones de los mexicanos y arrastrarlos a la herejía" [27]. Fue en octubre del mismo año, al iniciarse el Año Jubilar Guadalupano, que al llamado del Arzobispo de México, la grey católica reconoció oficialmente la Cruzada en Defensa de la Fe [28].

Mediante una carta pastoral, el jerarca denunció ante el pueblo mexicano al protestantismo como una creencia extranjera y extraña que tenía por objetivo "arrebatar a los mexicanos su más rico tesoro, la fe católica, que hace 4 siglos nos trajo la Santísima Virgen de Guadalupe".[29]. Por lo tanto, decía, tenía que ser erradicado bajo los medios que fueran necesarios y aconsejaba una serie de ejercicios para lograr tal fin [30].

No obstante, antes de que se reconociera esa empresa religiosa, algunos protestantes ya estaban siendo agredidos. Desde 1926, evangélicos empezaron a denunciar ante autoridades locales y federales que eran objeto de actos de intolerancia religiosa perpetrados por "fanáticos católicos incitados por el cura del lugar" [31].

Ya para inicios de los años cuarenta, el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI) contaba a su predicador más joven, David Ochoa, como un niño mártir, muerto con otras cuatro mujeres creyentes en Tepeapulco, Hidalgo [32]. Durante todo el año de 1944, algunos casos de intolerancia religiosa ocurridos en Puebla, Veracruz y Oaxaca llegaron a la

---

[27] *Tiempo*, Vol. VI, No. 134 (24 de noviembre de 1944), p. 3.

[28] "Carta pastoral de monseñor Luis M. Martínez al pueblo católico", reproducida íntegramente en *Ibíd.*, pp. iii-iv.

[29] *Ibíd.*, p. iii.

[30] *Ídem.*

[31] Véase, como muestra, el siguiente caso: "Varios miembros de la Iglesia Metodista Episcopal de Santa Julia piden garantías para el Sr. Ignacio Chagoyán", en el que los denunciantes, al describir los hechos, utilizaron ese tipo de calificativos (AGN/DGG, Generalidades de Culto Religioso, serie 340, ramo 340 [29], caja 104, exp. 44, fólder 2.340 [5-1]-54).

[32] "Ecos de los campos del Señor", en: *El Consejero Fiel* (órgano informativo de la MIEPI), diciembre de 1941, s. n. p.

Cámara de Diputados [33], sin que se esclarecieran las causas de los hechos.

La campaña escrita fue una de las respuestas al llamado de la Cruzada. Por medio de la prensa confesional, boletines, facsímiles y hojas sueltas se agredían los principios doctrinales del protestantismo y se atacaba a los que habían abandonado el catolicismo. Redactores anónimos recriminaban a los excatólicos el gran error en que estaban por haber "dejado los sagrados sacramentos del culto sobrenatural que rendían en la Iglesia católica, del que el protestantismo los había liberado, pero para ir al infierno" [34].

Las palabras no se quedaron solamente en argumentos doctrinales. Haciendo uso del derecho de libertad de expresión, se publicaron algunas condenaciones:

> Que la más vil de las muertes venga sobre ellos [los protestantes] y que desciendan vivos al abismo. Que su descendencia sea destruida de la tierra y que perezcan por hambre, sed, desnudez y toda aflicción. Que tengan toda miseria y pestilencia y tormento... Que su entierro sea con los lobos y asnos. Que perros hambrientos devoren sus cadáveres. Que el diablo y sus ángeles sean sus compañeros para siempre. Amén, amén, así sea, que así sea [35].

Contrariamente a lo que opinaban sus detractores, los evangélicos no se veían a sí mismos como parte de una religión ritualista, natural o sobrenatural, "sino como una filosofía y estilo de vida que sintetizaba el lema de elevarse [uno mismo] y elevar a los demás" [36]. Por eso, el 10 de diciembre de 1944 los ministros evangélicos del Distrito Federal, veintitrés pastores de distintas Iglesias, dieron a conocer el *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana* en respuesta a la carta pastoral de monseñor Martínez. En tal escrito sintetizaron de manera clara la posición de los protestantes mexicanos ante la campaña desatada en su contra [37].

---

[33] *Tiempo,* Vol. X, No. 126 (29 de septiembre de 1944), p. 7.

[34] *¿Conocen bien la Biblia nuestros hermanos separados?*, hoja suelta E. V. C., con licencia eclesiástica, No. 2021, s. f., p. 4, Aconedef.

[35] Información aparecida en *Nuevo Día* y transcrita en *Tiempo*, Vol. VI, No. 144 (2 de febrero de 1945), p. 5.

[36] Mondragón, 1994: 339.

[37] "Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana", publicado en *Tiempo,* Vol. VI, No. 138 (22 de diciembre de 1944) y proporcionado a la autora por David Ochoa en entrevista efectuada el 23 de marzo de 2004, en México, D. F.

De nuevo, como lo habían hecho en 1934 [38], recurrieron a la historia para legitimar su identidad nacional y su propuesta de cambio social.

> La Historia de México no registra en sus páginas ningún hecho bochornoso para la causa evangélica en México. Jamás ha sido un problema para ningún gobierno, porque siempre ha propugnado la elevación del pueblo, la dignidad de la vida humana y el engrandecimiento y progreso de la Patria... Nuestro historial abunda en hechos patrióticos realizados por elementos protestantes [39].

En el escrito, los evangélicos refutaron la fórmula que igualaba al protestantismo con la penetración estadounidense. Argumentaron que ellos no eran traidores a la patria y rememoraron, para repeler las ofensas católicas, que tanto en la Independencia como en la Revolución Mexicana "la jerarquía católica se constituyó en enemiga de la causa libertaria [desde los inicios] del pueblo mexicano" [40].

La confrontación por medio de la palabra entre católicos y evangélicos quedó atrás, para convertirse en un verdadero enfrentamiento religioso. En zonas rurales, católicos tradicionalistas simpatizantes de la intransigencia y en su mayoría en complicidad con los curas locales y con el respaldo de las autoridades, llevaron a cabo desalojos, tumultos, zafarranchos, vejaciones físicas, amenazas de muerte e, incluso, la muerte de sus presuntos enemigos de fe, actos que no cesaron de recrudecerse hasta 1954 [41].

---

[38] En ese año, el Concilio Evangélico de México, ante la propuesta de la educación socialista, emitió una declaración, *El cristianismo evangélico en México. Su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales,* en la cual manifiesta los aportes de los evangélicos a la sociedad mexicana.

[39] Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana.

[40] *Ídem.*

[41] Véanse las quejas presentadas por evangélicos a las autoridades entre 1949 y 1952, en AGN/DGG, Generalidades de Culto Religioso, serie 2340, ramo 340 (72), caja 122, exp. 1, fólder 2/2340(72)/1, tomo III. También véanse: *Fólder 316 Fernando Rodríguez, Fólder Correspondencia de Sr. Humberto González correspondiente a 1955* y *Fólder Documentos* del Aconedef, donde se llevó el seguimiento de actos de intolerancia a evangélicos en el país en el periodo estudiado.

3. La reacción evangélica y la respuesta de las autoridades

Los actos de intolerancia contra protestantes pasaron de ser un problema religioso regional a ser un fenómeno social y político. Todas las iglesias evangélicas del país, desde principios de 1944, fueron afectadas. Los reiterados casos comenzaron a ser noticia cuando protestantes afectados —ya fuese de manera individual o colectiva y haciendo alusión a la denominación a la que pertenecían— denunciaron, mediante cartas, correogramas y telegramas ante el Presidente de la República, autoridades federales y locales, prensa y vecinos, que el orden constitucional estaba siendo trasgredido al violarse los artículos 14, 16 y 24 por el único hecho de pensar diferente.

Entre 1944 y 1952 el semanario *Tiempo*, dirigido por Martín Luis Guzmán, cedió su columna Religión y Jornadas Nacionales para que se expusieran hechos y fotografías relacionados con las "víctimas del fanatismo religioso". Los actos más violentos se vivieron en poblados de Oaxaca, Puebla, Estado de México, Veracruz, Guerrero, Tlaxcala, Chiapas, Jalisco, Querétaro, Hidalgo, Michoacán, y en Tláhuac y Anáhuac en la Ciudad de México. A partir de 1948, a éstos se sumaron Campeche, Zacatecas, San Luis Potosí y Nayarit.

Los denunciantes, al describir su situación, se expresaron como ciudadanos. Reclamaron el cumplimiento de sus derechos constitucionales: libertad religiosa, seguridad personal, familiar y de bienes. Al retomar el pensamiento liberal de Benito Juárez y el legado revolucionario de libertad de conciencia, los evangélicos creyeron que las autoridades eran neutrales ante ese tipo de situaciones. Por ello revelaron las medidas que católicos "cristeros y sinarquistas" emplearon en su contra: amenazas de muerte si no abandonaban su fe o el poblado; obligación de contribuir económicamente a las fiestas patronales; construcción de obras católicas u objeto de multas en caso contrario; negación de sepultura a quienes profesaran la religión evangélica; agresiones en espacios públicos bajo las consignas de "¡Viva Cristo Rey!", "¡Viva la Virgen de Guadalupe!"; privación del uso de agua a ejidatarios para el riego de parcelas; asalto a congregaciones en pleno culto; incendios de templos y hogares evangélicos con dinamita; violación de mujeres, robos, encarcelamientos y homicidios cometidos arbitraria e impunemente.

La persecución a evangélicos pentecostales en La Gloria, Veracruz, fue uno de los casos que despertaron controversia y manifestaciones de la opinión pública por las declaraciones y actividades de la Iglesia de Dios [42] y su obispo gobernante David Genaro Ruesga. Tal parece ser que desde abril de 1944 en los poblados de Guadalupe Victoria y La Gloria, municipios ubicados en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, existían pugnas entre católicos y evangélicos pentecostales afiliados a la Iglesia de Dios.

Al dar a conocer los supuestos hechos, el diputado federal Salvador Ochoa Rentería denunció que en Guadalupe Victoria se había quemado viva a la joven Jacinta García. Al hacerse la investigación resultó que no había víctima, pero sí conflictos que se suscitaron cuando los evangélicos de La Gloria fueron a enterrar a uno de sus muertos y destruyeron las cruces de las tumbas del cementerio municipal. Por tal motivo, los católicos tomaron venganza contra sus agresores destruyendo cuatro de sus casas y quemando ocho. Estos últimos actos fueron penalizados con cárcel [43].

Sobre el caso opinaron monseñor Luis María Martínez y David Ruesga. El primero escribió y publicó, en el periódico *La Prensa*, una carta dirigida a Ochoa Rentería en la que negaba los hechos y argumentaba que en La Gloria, donde oficiaba el párroco Hermelindo Montealegre, no se levantó "ni una nubecilla de humo" [44]. En su respuesta, el Arzobispo de México desmintió públicamente la versión del diputado y demostró mantener una postura de simulación y omisión ante los hechos de agresión desatados como respuesta a su carta pastoral. Por su parte, al dar su versión de los hechos, Ruesga expresó al funcionario federal lo siguiente:

> ...ignoro de qué fuente haya usted recibido la noticia de la joven quemada en Guadalupe Victoria, Puebla, e ignoro si esto sea verdad o no; pero si no fuera así, en realidad fue quemada una joven, y ésta se llama *Libertad de conciencia*, lograda para nosotros por la joven Revolución [45].

Sobre la declaración del Arzobispo, manifestó:

[42] En esos momentos, la Iglesia mencionada se encontraba afiliada a la Iglesia de Dios de Cleveland, Tennessee.
[43] *Tiempo*, Vol. V, No. 111 (16 de junio de 1944), p. 9.
[44] *Ídem*.
[45] "Carta de David Genaro Ruesga al C. Diputado Ochoa Rentería", APGM.

> Es que estos señores, con su miopía, no pueden ver todavía la inmensa humareda que se levantó de siete hogares que fueron incendiados por órdenes del nuevo Torquemada, ni la polvadera [*sic*] que levantaron como nube otros seis hogares, ni pueden oír los gritos de angustia y dolor de esas trece familias, ni mucho menos conmoverse ante las lágrimas de aquellos hombres, mujeres y niños, que quedaron en la más espantosa desgracia... [46].

En su carta al diputado, Ruesga no dejó en claro si los hechos fueron provocados por los evangélicos afectos a su iglesia y nada más menciona que el pueblo mexicano debe conocer la verdad de lo acontecido en La Gloria. Como los periódicos capitalinos son refractarios a publicar el punto de vista de los evangélicos ("ni pagando, dejarían oír nuestra voz"), Ruesga decidió adjuntar una copia de la Carta Abierta que dirigió al Presidente de la República, al Secretario de Gobernación, al Secretario de la Defensa Nacional y al Procurador General de la República para darse por enterados de los sucesos [47]. Por otro lado, al expresar su posición a la revista *Tiempo,* Ruesga se refirió cronológicamente a algunos hechos de los que tenía conocimiento y que quedaron sin respuesta por parte de las autoridades [48].

Los conflictos en La Gloria no pararon allí. En noviembre del mismo año, cuando el párroco Montealegre y algunos creyentes católicos se enteraron de que en el templo pentecostal del lugar se adoctrinaba a matrimonios para asistir a un congreso de la Iglesia de Dios, dijeron: "...se están preparando para traer más curas y nos van a invadir en todo el pueblo" [49].

En la noche del 25 de ese mes, bajo los efectos del alcohol, el pueblo congregado incendió con gasolina y dinamita el templo y nueve hogares de evangélicos. Resultado de ello fue la muerte de algunos creyentes pentecostales y la expulsión de sesenta familias [50], las cuales tuvieron que ir en busca de auxilio. Al llegar a la Iglesia La Fe en Jesucristo, cinco niños en periodo de lactancia ya habían muerto, probablemente por el susto que causó a sus madres la ofensiva en su contra.

---

[46] *Ídem.*

[47] En el documento citado se menciona que se anexó una carta abierta, sin embargo no he podido localizarla en el APGM ni en el AGN.

[48] *Tiempo,* Vol. V, No. 111 (16 de junio de 1944), p. 9.

[49] Entrevista con Cecilia Romero de Tejeda, Puebla, Puebla, 08 de febrero de 2003.

[50] *Tiempo,* Vol. XX, No. 510 (08 de febrero de 1952), p. 9.

Esa situación provocó descontento y conmoción entre los fieles del templo de La Fe, quienes al recibir a sus correligionarios no solo les brindaron hospedaje y comida, sino que se movilizaron de inmediato para denunciar los hechos. Desde ese momento, la Iglesia de Dios, por conducto de David Ruesga, se erigió en portavoz de la causa evangélica.

Ruesga contactó a otros evangélicos perseguidos e incluso fue al lugar de los hechos. Ello le permitió denunciar y exigir solución a los actos de violencia, tanto con argumentos como con acciones concretas. Una de las primeras fue organizar:

> ...una manifestación [que partió] desde la Calzada de Guadalupe hasta la Cámara de Diputados[,] y a los periódicos llevó a todos los hermanos para hacer manifestaciones. En los carteles y las mantas que llevaban decían: "He aquí las víctimas del Sinarquismo, en la Gloria, Veracruz de parte del cura Hermelindo Montealegre" [51].

Antes de llegar a la Cámara, los manifestantes pentecostales de la Iglesia de Dios hicieron una parada en el Palacio Nacional. Frente a la puerta mariana, mostraron los féretros de los niños muertos. Allí Ruesga intentó enfrentar a monseñor Martínez para entablar una polémica y captar la atención de las autoridades con miras a una pronta solución y el cese de las persecuciones, tanto en La Gloria, como en todos los lugares de que se tenía conocimiento [52]. No tuvo éxito.

El caso de La Gloria fue uno de los tantos que se denunciaron en varias ocasiones y que tuvieron consecuencias trágicas sin que las autoridades correspondientes dieran una respuesta concreta. La poca atención fue local y muy marginal. Aunque la Dirección General de la Secretaría de Gobernación hacía la petición a los gobiernos estatales para que los casos que le iban llegando se sometieran a investigación, los funcionarios, al solicitar informes, recibían de las autoridades locales versiones tergiversadas de los hechos o, al transcribirlas, simplemente afirmaban que la referida acusación carecía de fundamento.

---

[51] Entrevista Cecilia Romero de Tejeda

[52] Este acontecimiento me fue mencionado en la mayoría de entrevistas que realicé (con Cecilia Romero de Tejeda, David Ochoa, Gustavo Monroy, y charla con Rubén Francisco Romero Ruesga, nieto de David G. Ruesga). Por falta de alguna fuente escrita que arroje más luz sobre el asunto, únicamente me ha sido posible confrontar la información con una fotografía para confirmar el hecho.

Ese tipo de respuestas permite ver que, en ocasiones, el gobierno local era cómplice de los hechos o la gente y el cura del lugar ejercían presión sobre dichas autoridades para impartir justicia a la usanza tradicional.

En varios casos, la versión "oficial" de lo sucedido era transcrita a la dependencia federal y ésta, sin hacer más indagaciones, notificaba a los quejosos que su acusación ya había sido atendida y hasta solucionada. Cuando había investigación, el seguimiento duraba por lo menos entre uno y seis meses [53] y con ese resultado oficial se daba por cerrado el proceso. No obstante, lo cierto es que los hechos no se limitaban a uno, seis meses o un año, como lo demuestra el caso de La Gloria.

Los presidentes Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán no consideraron tales actos de intolerancia como un problema nacional que requería solución urgente, ni los mencionaron públicamente. De hecho, pese a que los agredidos enviaban constantemente cartas al Presidente suplicando su intervención para que se respetaran sus garantías constitucionales en su condición de ciudadanos, en los informes presidenciales no se mencionaron las consecuencias de la Cruzada en Defensa de la Fe.

A finales del avilacamachismo y durante el gobierno de Alemán, el apartado de los informes presidenciales que en regímenes anteriores correspondía a la política religiosa, se reemplazó por el de garantías individuales, bajo el argumento de que el Estado velaba por el cabal cumplimiento de los derechos constitucionales individuales [54] y nada más. Esa actitud federal demostró no una política de tolerancia [55] o de no-contestación [56], sino, más bien, de simulación y silencio cómplice ante las demandas con tintes religiosos.

---

[53] De los 24 casos que revisé del tomo III de la serie citada del AGN/DGG, que cubre de 1949 a 1952, 6 casos no tienen respuesta; 5 fueron sometidos a investigación (con una duración de entre 2 y 3 meses) y 13 de ellos tienen respuesta de autoridades, pero sin investigación.

[54] *México a través de los informes presidenciales*, 1976. Véanse los informes de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, pp. 271-295.

[55] Mary Cassaretto analiza algunos de los casos de intolerancia religiosa contra evangélicos en los gobiernos de Manuel Ávila Camacho, Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortínes, y argumenta que las relaciones del movimiento protestante con el Gobierno, si bien, en el periodo estudiado, no fueron amistosas, se movieron en un marco de tolerancia, justicia sin favoritismo y absoluta imparcialidad. Cf. Cassaretto, 1960: 32-60.

[56] Idea manejada por Luis Scott en el periodo que estamos estudiando. Véase, Scott, 1993: doc. 4, p. 29.

Algunas de las formas de asociación con las que contaban las iglesias evangélicas eran: la Alianza de Pastores y Obreros Evangélicos del Distrito Federal, el Club Cultural Maranatha, el Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas, Juventudes Evangélicas de la República Mexicana y la celebración anual de la Convención Nacional Evangélica. La finalidad de estos organismos era propiciar la convivencia y cooperación interdenominacional, pero no eran "vías institucionales de comunicación con el Estado u otro medio regulador de la vida pública" [57]. Aparentemente, esa condición los relegó al mero ámbito confesional, cuando notaron que el Gobierno pasaba por alto las construcciones y manifestaciones del culto católico [58].

La prioridad de la política avilacamachista se concentró en la conciliación de las fuerzas políticas nacionales, mientras el régimen alemanista intentó fortalecer la unidad nacional encauzándola hacia la industrialización del país con un modelo democratizador de apertura y acceso al poder político de los diversos actores sociales [59]. Ambos regímenes cerraron toda vía de participación individual, dando a "grupos reconocidos jurídicamente por el Estado y, en el fondo, [por] los círculos de dirigentes encargados de representarlos y de tratar en lo que toca a sus intereses" [60]. Frente a esa política, los evangélicos decidieron ir más allá de los escritos, los manifiestos y las cartas abiertas que denunciaban su condición. Diseñaron entonces mecanismos que les permitieron un acercamiento más directo, tanto con las autoridades como con los distintos sectores sociales.

Así, pastores y líderes evangélicos que habían militado en alguna de las facciones revolucionarias y se identificaban con el legado liberal y revolucionario de la separación Iglesia-Estado y la libertad de conciencia, asumieron una postura cívica laica sin dejar de ser creyentes. "Sus valores religiosos y su relación con las [I]glesias a las cuales pertenecían, no les limitaron en su quehacer político" [61]. Ellos tomaron conciencia de que el Estado no satisfacía ni garantizaba la resolución de los actos de intolerancia

---

[57] Ruiz Guerra, 1998: 82.

[58] Véanse las opiniones y críticas vertidas por los observadores, dirigidas tanto a la jerarquía católica como a los gobiernos local y federal, tras las celebraciones públicas del IV Centenario de la diócesis de Guadalajara (*Tiempo*, Vol. XIII, No. 326 (30 de julio de 1948), p. 7).

[59] Véase cómo fue lográndose ese proceso, en Medina, 1996b: 62-94.

[60] Córdoba, 1972: 42.

[61] Ruiz Guerra, 1998: 81.

religiosa dirigidos contra sus correligionarios. Sabían que sus demandas seguían siendo remitidas a las "autoridades correspondientes" sin la intervención directa del Presidente constitucional. Por tal motivo y para salir de esa factual marginación, varios ministros metodistas, presbiterianos, bautistas, congregacionales y pentecostales, y algunos líderes laicos, fundaron en 1948 el Comité Nacional Evangélico de Defensa (Conedef).

Esta organización fue pensada como una alianza estratégica portavoz de la causa evangélica en México. Su programa de acción consistió en: defender la libertad religiosa, sobre todo la fe evangélica, en el país; intervenir en los casos de agresión a evangélicos por parte de particulares o de autoridades; gestionar ante la Secretaría de Gobernación y de Bienes Nacionales el permiso de bienes inmuebles con fines de culto evangélico; solidarizarse moralmente con los evangélicos perseguidos de todo el mundo; prestar consejo y patrocinio legales a las Iglesias para actuar conforme a la ley [62]. Sus bases ideológicas se sustentaron en un espíritu juarista y constitucionalista. Pretendieron que al expresarse y demandar públicamente justicia y libertad de conciencia, las autoridades civiles notaran que los evangélicos, a pesar de su diversidad denominacional, eran ciudadanos, y que su experiencia revolucionaria les había concedido el derecho de no quedarse al margen a causa de la ambigüedad política.

Algunos integrantes del Conedef, como David G. Ruesga y Eleazar Z. Pérez, eran masones [63] y mantenían fuertes vínculos con "otros elementos evangélicos que [estaban] colocados en lugares prominentes de la masonería y que a la vez [eran] evangélicos o afines a la [I]glesia evangélica" [64]. Esa postura permitió

---

[62] Resumen de los puntos sobre los cuales girará la acción de dicho comité, expuestos en el editorial de *Adalid* (Conedef), Año 1, No. 1 (diciembre de 1950).

[63] En plática con Abdías Pérez Landín (Ciudad de México, 19 de junio de 2004), actual presidente del Conedef, expresó a la autora que la mayoría de los integrantes del Comité eran masones del rito escocés. Información similar se me facilitó en plática con David Ochoa (Ciudad de México, 21 de junio de 2004), personaje que convivió con Ruesga y Z. Pérez, quien me indicó: "...los masones daban ayuda a los evangélicos a través del Gobierno". Esos datos fueron comprobados con el documento que acredita a David G. Ruesga con el grado de maestro del rito escocés ("Disposición Testamentaria, Fondo de Defunción Masónico, Gran Logia Valle de México", escrito del APRFRR, facilitado a la autora.

[64] Comentario de David Ruesga, presidente del Conedef, en el sentido de analizar los mecanismos por los cuales trabajaría y se daría a conocer dicho organismo ("Acta de sesión ordinaria del Comité Nacional Evangélico de Defensa", Aconedef, 27 de septiembre de 1948).

al Comité expresarse con un lenguaje laico y secular a favor del "reestablecimiento del orden constitucional". De ahí que se entienda el apoyo brindado por Martín Luis Guzmán a través del semanario *Tiempo*.

El Conedef, como propuesta cívico-política de denuncia y defensa de la causa evangélica, empezó a ganar espacios públicos en la prensa, ante las autoridades —pues hubo mayor atención, mas no respuestas concretas, a las quejas de evangélicos cuando el Comité intervenía denunciando los hechos ante la Secretaría de Gobernación, y de igual modo cuando sus dirigentes se entrevistaban con funcionarios públicos— y entre la sociedad. A partir de 1950 empezaron a participar en las manifestaciones públicas realizadas en el Hemiciclo a Juárez, como muestra de integración a la vida cívica mexicana.

En ese año Agapito Ramos, entonces presidente del Conedef, se entrevistó con el subsecretario de Gobernación, Francisco Salcedo Casas, al que solicitó se diera la debida atención a los actos de intolerancia religiosa mostrados contra los evangélicos a fin de terminar con las persecuciones. Como resultado de ese encuentro, los evangélicos acordaron que era necesario tener una audiencia con el Presidente de la República en la que debían comparecer "todos los miembros de éste comité y además los CC. Grales. [*sic*] y miembros del Ejército Nacional que [fuesen] de fe evangélica" [65] para ejercer una presión más directa y personal. De tal suerte que se decidió redactar un memorando en el que se invitó "a todos los directivos denominacionales y destacadas personalidades evangélicas para que den su opinión al respecto" [66].

Aunque no se sabe con seguridad si se efectuó esa reunión con Miguel Alemán [67], uno de los logros de las entrevistas personales con funcionarios públicos fue que Adolfo Ruiz Cortines, a la sazón secretario de Gobernación, pidió al Conedef hiciera una revisión del artículo 130 constitucional a fin de elaborar el Proyecto de Ley sobre Delitos y Faltas en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa. Al discutirse dicha iniciativa en la sesión del Comité efectuada el 13 de agosto de 1951, sus miembros

[65] "Acta reunión general del Comité Nacional Evangélico de Defensa", Aconedef, 8 de febrero de 1950.

[66] *Ídem*.

[67] En el seguimiento que hago de las reuniones del Comité, no he localizado, en el periodo aquí trabajado, ninguna acta que informe si hubo alguna entrevista con el presidente Miguel Alemán.

aprobaron el texto de los cinco primeros artículos y modificaron el 6º en el sentido de que "la ley no reconoce personalidad civil [a las iglesias]"; los demás artículos (7º al 10) quedaron sin cambio alguno [68].

Con esa intervención, los miembros del Conedef creyeron haber logrado que las autoridades federales los tomaran en cuenta para una reforma política que favoreciera los intereses evangélicos mediante la reafirmación del Estado laico mexicano. El cambio propuesto en el artículo 6º tuvo la finalidad de que, si las iglesias de confesión no-católica permanecían al margen de la política estatal, también la Iglesia Católica debía hacerlo para que cesaran las "persecuciones". Sin embargo, un año después, retomando como fuente de información todas las declaraciones de David G. Ruesga, *Tiempo* publicó:

> Ruesga, en su carácter de presidente del Comité Nacional de Defensa Evangélica [*sic*], ha elevado centenares de quejas ante la Sría. de Gobernación. A mediados de 1951, Dn. Adolfo Ruiz Cortines, ministro entonces del ramo, pidió al obispo que formulara un proyecto de reformas a la Ley Reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución, con el fin de impedir las atroces rivalidades entre católicos y protestantes. Dn. David cumplió con el encargo y entregó, además, un proyecto de ley sobre faltas y delitos en materia de culto religioso y disciplina externa... Por razones ajenas del todo de su voluntad, el Obispo Ruesga entregó estos proyectos a la Sría. de Gobernación 2 días después de la fecha que se le había señalado. En tal virtud, el Depto. Legal y el ministro de esa dependencia no tuvieron tiempo de examinarlos y se perdió la oportunidad de que el Congreso los discutiera en el pasado periodo ordinario de sesiones. De todas suertes, la reglamentación del Art. 130 constitucional sobre nuevas bases y la expedición de la ley sobre faltas y delitos en materia religiosa son necesidades que pronto tendrá que resolver el Estado [69].

4. A manera de conclusiones

En líneas atrás se hizo un recuento de algunos de los personajes más importantes que implantaron el pentecostalismo en México. El matrimonio Ruesga Águila fue parte de la primera

[68] "Acta sesión ordinaria de negocios del Comité Nacional Evangélico de Defensa", Aconedef, 13 de agosto de 1951.
[69] *Tiempo*, Vol. XX, No. 510 (8 de febrero de 1952), pp. 52s.

generación de conversos pentecostales. En condición de migrantes, al regresar a su país de origen, México, hicieron todo lo posible por hacerse escuchar en la sociedad. Su discurso religioso de transmisión oral, sustentado en la experiencia personal de conversión, fue el medio por el cual iniciaron su trabajo de predicación. Con ese testimonio de cambio de vida, estos pentecostales ganaron adeptos de trasfondos religiosos, ideológicos, económicos y sociales diversos.

El trabajo inicial tuvo poca notoriedad; no obstante, en el caso estudiado, la fe pentecostal se perfiló como una oferta espiritual acorde con las transformaciones gestadas y heredadas por la Revolución Mexicana. Aquí la Iglesia de Dios, a través de su líder pastor David Ruesga, logró articular aspectos sociales e individuales moralizadores, que al expresarse en la arena política, se sustentaron en el legado juarista y constitucionalista. Igualmente, logró definir un pentecostalismo nacionalista cuando decidió separarse del Concilio General de las Asambleas de Dios apelando a la laicidad del Estado mexicano.

La década de los cuarenta marcó un momento crucial en la historia del protestantismo mexicano. Muchos evangélicos murieron a causa de La Cruzada en Defensa de la Fe Católica, la cual se desarrolló en un contexto internacional de guerra. El catolicismo intransigente atacó todo lo que a sus ojos atentara contra el país y vio en el protestantismo en general, donde se encontraba el pentecostalismo, una religión externa y extranjerizante.

En esa situación, las iglesias evangélicas y pentecostales comenzaron a expresarse ante la sociedad y las autoridades como parte de la diversidad religiosa mexicana. Sus argumentos reiteraron que no apoyaban la intromisión de extranjeros para mediar o aconsejar sobre la política y cultura del país. Todo lo contrario: en su prédica y práctica de fe no vieron la "americanización" de su cultura y valores —pues se les acusaba de ser aliados de la política externa estadounidense—, sino un sentido a lo que hacían, creían y eran como resultado de sus valores religiosos.

En esta diversidad evangélica el pentecostalismo, representado en la Iglesia de Dios, se presentó como portador de valores morales y éticos con un impacto social, cívico y político que permite la construcción de nuevos sujetos sociales. Es así que en ciertas coyunturas, sobre todo políticas, algunos pentecostales trascienden con acciones de participación pública en espacios más allá de los eclesiales. El caso de David Ruesga es emblemático porque se mostró como un sujeto que sin renunciar

a su identidad religiosa, desarrolló un carácter defensor y de controversia frente a los actos de intolerancia religiosa de su momento.

La participación cívica y política de los evangélicos en México, donde se encuentran los pentecostales, se ha sustentado en principios morales derivados de su prédica y práctica de la fe. Éstas se han enriquecido con determinadas experiencias históricas cuando sus intereses, ya sea como sujetos religiosos o sociales, son afectados o favorecidos. Ambas situaciones les han llevado a buscar las formas, tanto individuales como colectivas, para expresar su acuerdo o desacuerdo, aunque no siempre con éxito.

La militancia en alguna de las facciones revolucionarias permitió a los evangélicos de los años cuarenta, afirmar dos procesos muy significativos para legitimar y defender la postura nacional del protestantismo: la proyección nacional del liderazgo protestante y de la conciencia de su fe. Ambos aspectos les permitieron asumir una actitud de ciudadanos sin dejar de ser sujetos religiosos. Amparados en la Constitución de 1917 lograron:

1) expresarse públicamente haciendo compatibles sus valores religiosos con la moral revolucionaria al reivindicar sus derechos, ganando con ello espacio y presencia sociales;
2) asociarse en una organización que representara sus propias demandas y, a la vez, criticara y propusiera soluciones que no solamente favorecieran al pueblo evangélico, sino que apuntalaran la reafirmación del Estado laico.

Con estos logros, los evangélicos evidenciaron que el proyecto católico reaccionario no dejó de perseguir la recuperación del poder social y religioso que había perdido con los regímenes anticlericales. Asimismo, colocaron en tela de juicio las acciones y el compromiso del Gobierno federal para dar solución a demandas que el mismo Estado decía defender mediante las garantías individuales. Sin duda, ello también fue resultado del vínculo mantenido con masones y políticos anticlericales que simpatizaron con la causa evangélica.

Fuentes

Archivos

Archivo General de la Nación, Departamento General de Gobierno, Serie 2/340 Generalidades de Culto Religioso (AGN/DGG)

Archivo personal de José Luis Montecillos Chipres, revistas *El camino a la Vida* (APJLMCH)
Archivo personal de Gustavo Monroy (APGM)
Archivo del Comité Nacional Evangélico de Defensa (Aconedef)
Archivo personal de Eloisa Armenta Orozco (APEAO)
Archivo personal de Rubén Francisco Romero Ruesga (APRFRR)
Boletines dominicales del templo La Fe en Jesucristo, elaborados por Marco Enrique Chon Vélez.

Bibliografía

Blancarte, Roberto (1992). *Historia de la Iglesia Católica en México, 1929-1982*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Blancarte, Roberto (comp.) (1994). *Cultura e identidad nacional*. México D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.

Cassaretto, Mary A. (1960). "El movimiento protestante en México, 1940-1955". México D. F., UNAM (tesis de maestría en Ciencias Sociales).

Córdoba, Arnaldo (1972). *La formación del poder político en México*. México D. F., Ediciones Era.

Guillén, Diana (coord.) (2003). *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*. México D. F., Instituto Mora (Col. Sociología Contemporánea).

Martínez Assad, Carlos (coord.) (1992). *Religiosidad y política en México*. México D. F., Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión, 2).

Medina, Luis (1996a). *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*. México D. F., El Colegio de México, No. 18.

Medina, Luis (1996b). *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización del autoritarismo*. México D. F., El Colegio de México, No. 20.

México a través de los informes presidenciales, la política interior (1976). México D. F., Secretaría de la Presidencia/Secretaria de Gobernación.

Mondragón, Carlos (1994). "Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional", en: Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*. México D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 305-342.

Ruiz Guerra, Rubén (1992). *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*. México D. F., CUPSA.

Ruiz Guerra, Rubén (2003). "Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas", en: Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*. México D. F., Instituto Mora (Col. Sociología Contemporánea).

Scott, Luis (1993). "Los evangélicos mexicanos en el siglo xx", en: *Reseña histórica. Visión evangélica al comienzo del siglo xxi. La gran Ciudad de México*. México D. F., Liga del Sembrador-SBI-VELA, pp. 27-33.
Serrano Álvarez, Pablo (1992). "Catolicismo, religión y acción social regional. El caso del sinarquismo en el Bajío mexicano (1937-1952)", en: Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*. México D. F., Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión, 2), pp. 261-278.

Entrevistas
Cecilia Romero de Tejeda, Puebla, Puebla, 8 de febrero de 2003.
David Ochoa, ministro de formación ecuménica, México, D. F., 23 de marzo de 2004.
Rubén Francisco Romero Ruesga, nieto de David G. Ruesga, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, 8 de agosto de 2004.

Fotográficas
Boletines dominicales del templo La Fe en Jesucristo.
Archivo personal de Gustavo Monroy (APGM).

Hemerografía
Adalid, órgano Informativo del Comité Nacional Evangélico de Defensa.
Blancarte, Roberto (1991). "El arzobispo Luis María Martínez. ¿Prelado pragmático o traidor a la Iglesia", en: *Revista Eslabones* No. 1 (enero-junio), pp. 95-99.
El Consejero Fiel, órgano Informativo del Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI).
Meyer, Jean (1993). "Una historia política de la religión en el México contemporáneo", en: *Historia Mexicana* (México, El Colegio de México), Vol. XLII, No. 3 (enero-marzo).
Ruiz Guerra, Rubén (1998). "Los evangélicos mexicanos y lo político", en: *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangelismos en México* (Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos), Año 2, No. 3 (mayo-agosto), pp. 73-95.
Tiempo, Semanario de la Vida y la Verdad.

Ponencias
Bokser-Liwerant, Judit (2003). "Los judíos en México", conferencia pronunciada en el marco del ciclo Derechos Humanos de las Minorías Religiosas, celebrado en el Centro Universitario Cultural (CUC), Ciudad Universitaria, el 24 septiembre.
de la Luz García, Deyssy Jael (2005). "Participación e identidad de las mujeres pentecostales en México, 1914-1944", ponencia presentada en el III Coloquio Internacional de Historia de Mujeres y de Género en México, Universidad de Utah, Salt Lake City, EE. UU., el 24 de septiembre.

El papel de los regulares en el proceso de democratización del sistema político mexicano

Mónica Uribe

Resumen

La situación de la Iglesia Católica en México en la segunda mitad del siglo XX fue de particular relevancia para la apertura del sistema político y su democratización formal. La inexistencia jurídica de las iglesias fue un tema indispensable a debatir en el proceso de modernización y de apertura democrática en la década de los ochenta y los primeros años del decenio subsecuente. En este proceso, la participación de los regulares tuvo un impacto especial, dada su identificación con las causas populares, su cercanía con la oposición política y sus posiciones de avanzada al interior de la propia Iglesia, en el marco de una legislación restrictiva. La primera señal de participación política de los institutos de vida consagrada fue observada durante la IX Asamblea de la CIRM efectuada en 1974, donde, a pesar de las prohibiciones expresas a la participación política del clero, por primera vez se discutió abiertamente el tema de

la necesaria democratización de las estructuras políticas y sociales. El documento La responsabilidad social y política del religioso en México, *presentado en dicha Asamblea, refería algunas ideas en favor de la apertura política, lo que desafiaba los valores de la cultura política prevaleciente: la laicidad y la separación Iglesia-Estado. Pero lo más importante es que recomendaba la participación política directa de los religiosos, prefigurando el discurso democratizador que derivaría en el cambio cultural que permitió la transformación de la cultura política y la alternancia en el poder.*

El análisis de las actividades de los miembros de los institutos de vida consagrada en México de 1959 a 1978, confederados en la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) —hoy Conferencia de Superiores Mayores—, permite ver una faceta distinta de la estructuración del discurso democratizador que prefiguró el cambio político en el país. La evidencia documental muestra que algunos miembros del clero regular simpatizaron abiertamente con la oposición al régimen posrevolucionario y, a pesar de la prohibición constitucional de la participación política del clero, intervinieron de manera activa en la construcción del discurso democrático que provocaría la liberalización del régimen. Quizá en ello se encuentre la razón de fondo de que en la negociación previa a los cambios constitucionales en materia eclesiástica de 1992, los regulares fueron excluidos de la negociación con el Gobierno.

Los regulares han sido parte fundamental en la historia eclesiástica de México y en la conformación de la cultura nacional [1]. El peso de los regulares fue constante hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, lo que marcó el inicio de un serio declive de la vida consagrada, agudizado durante los primeros años de la vida independiente y que llegó prácticamente a la extinción en virtud de las prohibiciones emanadas de las Leyes de Reforma [2].

[1] Robert Ricard (1986), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre la vida espiritual y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes de la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México D. F., FCE, 2000 (2a. ed., 5a. reimpr.), p. 23. Por otra parte, habría que mencionar el papel de la Compañía de Jesús en la conformación del concepto de nación mexicana.

[2] Hacia 1860, únicamente quedaban en México las Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paúl, excepción efectuada por el presidente Benito Juárez. El resto de las órdenes y congregaciones habían sido expulsadas. Esto, antes de que las normas que habrían de separar a la Iglesia del Estado tuvieran rango constitucional.

Sin embargo, hacia fines del siglo XIX, gracias a la política de conciliación del presidente Porfirio Díaz, la presencia del clero regular, hermanos y religiosas aumentó de forma paulatina por la afluencia de misioneros europeos y la activación de vocaciones nativas, de suerte que a principios del siglo XX el catolicismo había tomado un matiz social y político, en una expresión local de la doctrina social de la Iglesia [3]. Los sacerdotes pertenecientes a las órdenes y congregaciones religiosas, nacionales y extranjeros, fueron protagonistas de esa transformación junto con el clero mexicano formado en Roma, Francia y Bélgica, pues introdujeron el pensamiento social de la Iglesia (Gutiérrez Casillas, 1993) [4].

A partir de la Revolución de 1910, los regulares fueron duramente perseguidos, en especial por su labor educativa [5] e incursión en el movimiento obrero (Ceballos, 1992). La legislación constitucional [6] y la guerra cristera fueron episodios adversos a la Iglesia Católica por un sinnúmero de factores, y solo hasta 1940 la situación mejoró para ella y todos sus agentes pastorales. Los regulares —sacerdotes, hermanos y religiosas— actuaron en la clandestinidad durante el periodo de 1926 a 1938. La situación cambió con el *modus vivendi* [7] iniciado por el presidente Lázaro Cárdenas en 1938 y proseguido por Manuel Ávila Camacho, lo

[3] Recuérdese la importancia de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII (1891) y la ulterior movilización del laicado católico bajo la influencia de la Doctrina Social de la Iglesia, que derivó en la fundación del Partido Católico Nacional en 1911.

[4] Por medio de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana fundada en 1866 y disuelta después de 1877. Cf. Gutiérrez Casillas, 1993: 376-380.

[5] Los primeros mártires católicos que perecieron en manos de las huestes revolucionarias a causa de la intolerancia religiosa fueron dos claretianos que misionaban en las zonas del Estado de México, Guerrero y Colima alrededor de 1914. Gutiérrez Casillas (1993: 419s) consigna el nombre de uno de ellos: Hermano Mariano González, quien fuera fusilado en Toluca por órdenes de general Murguía en 1914. Adicionalmente, se tiene noticia de dos hermanos lasallistas fusilados en Zacatecas por Francisco Villa el 24 de junio del mismo año.

[6] Desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia y suspensión de derechos políticos activos y pasivos a los ministros de culto (art. 130); prohibición de órdenes religiosas en el territorio nacional (art. 5); regulación del culto externo (art. 24); impedimento para la posesión de bienes inmuebles para el culto o la beneficencia (art. 27); prohibición de impartir educación religiosa en escuelas primarias, secundarias y preparatorias públicas o privadas (art. 3).

[7] Tradicionalmente suele situarse el inicio del modus vivendi en junio de 1929, con los arreglos entre el presidente Emilio Portes Gil y la jerarquía católica. Sin embargo, la evidencia histórica es contundente acerca de la persecución religiosa selectiva en distintas partes del país hasta 1938 y el definitivo acercamiento por motivo de la expropiación petrolera.

que permitió continuar con sus tareas sin que se modificara la legislación en materia eclesiástica, abocándose en buena medida a retomar la educación de las élites (Torres Septien, 1997: 171-180).

El contexto de la segunda posguerra dio la pauta para que los integrantes de la vida consagrada recuperaran actividades importantes dentro de la vida social, buscando con ello revertir las secuelas del materialismo, la secularización irrestricta y el abandono de las prácticas religiosas. La descristianización provocada por los totalitarismos y el socialismo real llevó a la Iglesia a replantearse el esquema de trabajo pastoral. Por ello, procuró recomponer sus espacios, formar mejor a los agentes pastorales y tener con ellos una comunicación más adecuada. En 1950, Pío XII trató de impulsar la vida religiosa a través de la coordinación de actividades por medio de organismos que agruparan a todos los miembros de la vida consagrada en los espacios continentales, culturales y nacionales. Ello dio origen a la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) en el primer nivel, y en el ámbito nacional, a la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM), fundada en 1960.

La aparición de la CIRM como organismo coordinador de las actividades del clero regular ocurrió en un contexto difícil en la medida en que la secularización se había profundizado y extendido en todo el país en un lapso de cien años. La laicización lograda por el Estado posrevolucionario después de la guerra cristera, se fortaleció mediante la educación pública, que excluía totalmente la dimensión religiosa.

La iniciativa coordinadora de Pío XII se convirtió en una realidad de cambio desde 1958 con Juan XXIII. El *aggiornamiento* que significó el concilio Vaticano II fue un hito de discusión eclesiológica, que modificó la representación que del mundo se hacían los miembros de la Iglesia y repercutió con fuerza en la concepción de vida y ministerio de los institutos de vida consagrada. Ello incluía, indudablemente, la relación con el mundo y la percepción del fenómeno político. Dichas transformaciones ahondaron más aún la tendencia que ahora con más propiedad podemos llamar "democrática" en los institutos de vida consagrada. La capacidad electiva de sus miembros no solo quedó inscrita en la vida de las comunidades, sino que se extrapoló al mundo secular.

En el caso de América Latina y el Caribe, la década de los sesenta fue fecunda en la construcción de un discurso que

cuestionaba los autoritarismos, propiciaba el surgimiento de un pueblo de Dios —identificado con las masas populares, más que con la sociedad civil, entendida ésta última como la expresión de una sociedad burguesa— autónomo en sus decisiones, cuya misión sería precisamente liberar al pueblo de las estructuras de opresión, tanto internas como externas. La Teología de la Liberación fue la cara religiosa del discurso dependentista [8].

En México, este discurso se adecuó al contexto de la segunda mitad de los años sesenta. Con la mirada ambivalente del Estado, el clero regular, al igual que el resto de la Iglesia, se fue involucrando de forma paulatina y creciente en los espacios que supuestamente la legislación les tenía vedados. De modo paralelo, ya se estaba gestando una crítica compartida en diversos espacios de la sociedad civil mexicana, incluida la Iglesia, en torno al autoritarismo del sistema político, la dictadura de partido, el presidencialismo omnímodo, en fin, la *democradura* descrita por el politólogo argentino Guillermo O'Donnell (1991) como una democracia procedimental con resultados altamente autoritarios.

Esta trabajo, derivado de la investigación realizada para la tesis de maestría en Historia, pretende dar cuenta de cómo los miembros de los institutos de vida consagrada integrados en la CIRM cuestionaron el autoritarismo y construyeron un discurso a favor de la democratización del país. Este cuestionamiento está íntimamente relacionado con un factor crucial: los religiosos no inventaron la democracia como concepto, pero sí como práctica de representación, de ahí que la han ejercido de manera interna (con todo y sus desviaciones) desde hace casi mil setecientos años. El politólogo italiano Giovanni Sartori es elocuente al respecto en su libro *¿Qué es la democracia*?, editado en español en 1997: los monjes inventaron el voto igualitario [9]. La pregunta,

[8] La teoría de la dependencia iniciada por cientistas sociales argentinos y brasileños (Enzo Faletto, Fernando H. Cardoso, Vania Bambirria, Helio Jaguaribe, Theotonio dos Santos, que por cierto vivieron exiliados en México) y pronto retomada por intelectuales latinoamericanos y caribeños en general, como respuesta a los postulados desarrollistas sostenidos por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). En México, Pablo González Casanova y Arnaldo Córdova son los principales exponentes de esta escuela.

[9] El filósofo inglés Quentin Skinner en su obra *Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), resalta las aportaciones del pensamiento escolástico tardío producido por las órdenes religiosas, especialmente de la escuela de Salamanca —el dominico Francisco de Vitoria y el jesuita Luis Suárez, por ejemplo—, al pensamiento liberal. No obstante, para el tema de la democracia electoral la fuente es Sartori.

entonces, es cómo extrapolaron esta forma de vida e hicieron de ella un discurso viviente que habría de impulsar la génesis de organizaciones laicas que fueron el fermento del discurso transicional. ¿Cuál fue el cambio de mentalidad que permitió compartir esta tecnología de vida con la sociedad en general? Y una pregunta adicional es por qué la aportación específica de los regulares al cambio sociopolítico reciente en México es un tema poco explorado desde la historiografía, y nada más se enfoca la acción política de la jerarquía episcopal y del clero diocesano [10].

Las fuentes analizadas —el archivo de la CIRM, desde su fundación hasta 1978, básicamente— revelan que de 1959 a 1978, los religiosos y religiosas en México articularon un discurso y una praxis social democrática que contribuyeron al cuestionamiento del autoritarismo prevaleciente en la arena sociopolítica. Así, se confirmó la hipótesis de que los miembros de los institutos de vida consagrada de modo conjunto a través de la CIRM crearon un discurso democrático a partir de su propia experiencia institucional —su génesis, evolución histórica y el concilio Vaticano II— durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, en un contexto político y legal adverso a la participación del clero en política. Este discurso corrió paralelo al cuestionamiento social del sistema político mexicano elaborado desde los espacios intelectuales y académicos, sin embargo lo antecede como forma de vida y praxis social. Derivado de lo anterior, la visión de los regulares de los problemas políticos y sociales del país de 1959 a 1978 fue transmitida a otros actores sociales —estudiantes, laicos comprometidos, trabajadores, la oposición política de izquierda y derecha— que se articularon desde una perspectiva religiosa —por ejemplo, dentro de una comunidad eclesial de base— y que de manera paulatina se fueron secularizando para conformar una corriente amplia de oposición al régimen político. Las fuentes analizadas sugieren que el cambio de representación del mundo ocurrido en los agentes pastorales provenientes del ámbito de la vida consagrada, procede de los postulados sociales

[10] Entre los textos clásicos están *Cruce de espadas. Política y religión en México* de Roderic Ai Camp, *Clases medias y política en México* de Soledad Loaeza e *Historia de la Iglesia en México* de Roberto Blancarte. Ni Camp ni Blancarte abordan a los regulares y Loaeza lo hace apenas en tanto educadores de las clases medias. Asimismo, se encuentran los estudios de caso realizados, entre otros, por Oscar Aguilar, Enrique Luengo y Eduardo Sota, fruto de investigaciones efectuadas en la Universidad Iberoamericana.

del concilio Vaticano II y de un mayor involucramiento analítico y pastoral en la realidad del contexto.

La investigación acerca de la CIRM arrojó datos que permiten explicar por qué apenas una parte de la Iglesia en México se volvió progresista. La literatura sugería la misma tendencia con respecto a América Latina y el Caribe en su conjunto (Mainwaring y Wilde, 1989), pero a diferencia del papel central de los religiosos en la lucha contra los regímenes autoritarios, castrenses o civiles, y en las transiciones democráticas en Brasil y Chile, por ejemplo, en países como Argentina, México, Colombia y Venezuela el cambio en la Iglesia no fue tan radical debido a que los agentes pastorales progresistas se hallaban constreñidos por una jerarquía local tradicionalista o los regímenes eran híper autoritarios, o había connivencia entre Iglesia y Estado como en el caso mexicano, donde la Iglesia había perdido tanto en sus luchas contra el Gobierno, que era mejor ubicarse al margen para mantener una relación amigable en el marco de una legislación absolutamente desfavorable para el clero. No obstante, ello no fue óbice para que determinados grupos eclesiales, en particular algunos de regulares, se sintieran atraídos por el modelo liberacionista o progresista practicado en países de Centro y Sudamérica, donde la jerarquía lo permitió o los tradicionalistas se convirtieron en minoría, hasta el advenimiento de Juan Pablo II. Por eso es posible sostener que en México, durante el periodo analizado, existieron nichos de progresistas: la diócesis de Cuernavaca, el Secretariado Social Mexicano, CENCOS, CIDOC, Sacerdotes por el Pueblo, Cristianos por el Socialismo, etcétera, y entre los institutos de vida consagrada sobresalen los jesuitas, los dominicos y las hermanas del Servicio Social, institutos que tuvieron un notable peso en la CIRM.

Las casi dos décadas analizadas muestran un clero regular fresco, abierto a nuevas ideas, con sed de aprender y de involucrarse en lo social, por ende en lo político en sentido lato, desde una perspectiva moderna. Sin duda, existieron asimismo grupos de regulares reticentes al cambio (también de la jerarquía) o de plano exageradamente progresistas, pero dadas las circunstancias, en la CIRM prevaleció la moderación. Y sin embargo, ello no significó falta de compromiso, solo cautela... muy comprensible, por cierto. El contexto general se llamaba México al final del apogeo del periodo clásico del sistema político, modelo de *democradura* si hay alguno, con el agravante de una legislación jacobina, en

teoría aplicable en cualquier circunstancia en la que se percibiera insubordinación de los agentes eclesiales.

En lo concerniente a la etapa de constitución de la CIRM, dos personajes fueron centrales: el delegado apostólico, monseñor Luigi Raimondi, y el superior de los carmelitas fray Rafael Checa, OCD, su primer presidente. Raimondi fue una figura política de altos vuelos; su positiva labor en el país, una tarea asaz delicada, fue el preludio para que se le designara representante de la Sede Apostólica en Washington y que después fuera creado cardenal [11]. Sin lugar a dudas, Raimondi será recordado en la historia de la Iglesia en México por la creación de la CIRM y por haber logrado que el Gobierno enviase sus condolencias a la Santa Sede por el fallecimiento de Juan XXIII, sentando los precedentes para que la delegación apostólica tuviese una dimensión verdaderamente diplomática. Lo que poco se dice es que dotó a la CIRM de una estructura y dinámica tales que se convirtió en un espacio cuasi democrático, en donde el peso de las congregaciones se equiparaba, con independencia de su peso histórico, social y numérico. En este punto no podemos hablar de modo estricto de democracia, aunque quizá, con respecto al contexto del país, sin duda la CIRM es pionera entre las instituciones que buscaban autogobernarse de forma plenamente democrática. Con todo, no podemos hablar de democracia plena desde sus inicios, en tanto el papel de las superioras era menguado con respecto a sus contrapartes masculinas.

Pese a lo anterior, Raimondi propició que la CIRM se convirtiese en un espacio que podía erigirse como interlocutor frente a los obispos, y en algunas ocasiones así sucedió. Por otra parte, el olfato político de Roma se vería plenamente convalidado por la elección del padre Checa como organizador y animador de la CIRM [12].

Durante sus primeros siete años de vida, la CIRM fue sumamente sensible a la influencia del delegado apostólico, monseñor Raimondi. En contraposición, la influencia de los obispos durante el mismo periodo fue mínima. En este periodo las referencias sociopolíticas fueron escasas, empezaron a ser relevantes a partir

[11] Aún no entiendo por qué lo hicieron Prefecto de la Congregación de las Causas de los Santos, pues su perfil era más político.

[12] En una reflexión ulterior, me parece que el nombramiento del padre Checa al frente de los trabajos de la CIRM en 1958 tuvo que ver con que su familia, avecindada en Toluca, conocía directamente a la clase política del Estado de México, a la cual pertenecía el entonces presidente de la República, Adolfo López Mateos.

de 1968 y tuvieron un peso especial en 1974, cuando se llevó a cabo la IX Asamblea Nacional que modificó para siempre la percepción que los religiosos tenían de su participación en el contexto del país. Antes, de la IX Asamblea, la vinculación de los religiosos y religiosas con movimientos de índole sociopolítica progresista era bastante mal vista [13]. Justo fue a partir de esta asamblea, cuando de manera abierta los regulares asumieron un papel activo en el contexto político mexicano, con miras a la transformación estructural.

La novena Asamblea se realizó del 27 al 30 de mayo de 1974 en la casa de las Madres Reparadoras, en Guadalajara. Para su consecución, el padre Alfonso de la Mora, SJ, presidente de la CIRM, convocó a los superiores y superioras mayores desde marzo, y en carta aparte, se giró invitación a varios obispos y al delegado apostólico, entonces monseñor Mario Pío Gaspari [14]. El texto de ambas invitaciones señala que tres de los cuatro días de la reunión se dedicarían al estudio de la situación sociopolítica del país, sobre la base del documento del Episcopado mexicano, "El compromiso cristiano ante las opciones sociales y políticas", y dos documentos de la CLAR: "Los religiosos y la situación sociopolítica de América Latina", mismo que aún estaba por ser aprobado por la Sagrada Congregación de Religiosos y por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), aunque ya era de uso privado para los regulares latinoamericanos y caribeños; y "La dimensión política de la vida religiosa" [15]. En ambas cartas se justifica la elección del tema:

> Este tema nos preocupa desde hace tiempo pero era necesario dedicar la Asamblea del año pasado al estudio de lo que es la Vida Religiosa en sí y en el aspecto más importante que le da su ser, la vida según el Espíritu.

---

[13] Uribe Moreno, 2003: 359-361. Entre 1960 y 1973, la relación de regulares con el tema político causaba irritación en la CIRM; después de 1974, la vinculación a movimientos externos de tipo político y social sería relativamente bien vista. Tal es el caso del padre dominico Alex Morelli y su relación con el Movimiento Demócrata Cristiano desde 1962, y la relación de la madre Imelda Tijerina con el Movimiento de Cristianos por el Socialismo en 1972.

[14] AJDNCIRM. Asamblea Nacional 1974. Textos de las invitaciones rubricadas por el P. De la Mora.

[15] *Ibíd.*, Telegrama del Cardenal Villot fechado el 21 de mayo de 1974.

Como puede apreciarse, existía la conciencia de lo social, no obstante el aterrizaje del enfoque que los regulares mexicanos en conjunto habrían de darle al análisis y a la praxis social, todavía no estaba claro a seis años de haberse realizado la segunda reunión del CELAM en Medellín. Por lo menos no era del todo conocido o compartido por las diversas congregaciones e institutos religiosos. Sin duda, algunas órdenes y congregaciones habían avanzado de modo palpable en el compromiso social —jesuitas y claretianos que misionaban o en zonas marginales—; sin embargo, otras iban a la zaga en este aspecto, ya fuera por las dificultades que el *aggiornamiento* suponía para su modo de vida —verbigracia las contemplativas— o carecían de los medios para allegarse del conocimiento necesario para incorporarse a la búsqueda de soluciones en el contexto; en este supuesto tendrían que ubicarse a algunas congregaciones de reciente fundación, imbuidas de un fuerte compromiso social aunque carentes de la aproximación teórica y de recursos.

Desde la Santa Sede, la realización de la Asamblea fue vista con buenos ojos, si bien con las reservas necesarias. El cardenal Jean Vilot, entonces prefecto de la Sagrada Congregación de Religiosos, envió un telegrama con las ideas centrales de lo que debía ser la Asamblea de la CIRM:

> Santo Padre exhorta a participantes todos profundizar oración estudio motivos sobrenaturales consagración Cristo reflejados auténtico testimonio pobreza y generoso servicio iglesia que lleve primicias apostolado regiones más necesitadas evangelización en completa colaboración planes diocesanos pastoral mientras otórgales de corazón implorada bendición apostólica [16].

El mensaje denota el interés de la Santa Sede por mantener ligado el discurso de los regulares en América Latina y el Caribe a la vocación original de los estados de vida de perfección: el seguimiento de los consejos evangélicos como norma de vida y misión central. La cuestión social quedaba en un segundo plano, supeditada siempre a las disposiciones de la jerarquía diocesana. El texto citado sugiere que las autoridades vaticanas percibían que en América la interpretación de las disposiciones conciliares había sido llevada a extremos no previstos, lo que implicaba no

[16] *Ibíd.*, Resumen de la Asamblea, p. 2.

solo la radicalización del discurso, sino de la praxis social de las iglesias nacionales, en especial en los países con sistemas políticos de corte autoritario de cualquier índole: dictaduras militares de la peor especie, *dictablandas*, *democraduras*. Y esa imprevisibilidad producía cierto nerviosismo en la curia romana, ya que no sabían a dónde podían llegar. Posiblemente, ya se tenía noticia del papel de la Iglesia española en los prolegómenos de la transición, sin embargo la experiencia todavía no estaba probada y era natural que las fuerzas eclesiásticas conservadoras reaccionaran ante lo que suponían una secularización exagerada de los agentes pastorales. Pese a lo anterior, el discurso inaugural del delegado apostólico Gaspari tuvo un tinte más progresista:

> El Papa, aprecia a México, aprecia la Vida Religiosa y me consta que el Papa aprecia a los religiosos de México que en medio de la inseguridad legal y política, de privaciones sin cuento y de persecuciones, han sabido estar a la altura de su compromiso y han logrado que México reciba el testimonio y el fruto de una Vida Religiosa fecunda y generosa nacida en su propio seno... [El Papa] espera una Vida Religiosa no puramente receptiva y pasiva, sino entusiasta y por qué no decirlo, agresiva, con la agresividad del Vaticano II y de sus dos Romanos Pontífices: Juan XXIII y Paulo VI... Esta búsqueda no es fácil y en nuestro tiempo supone problemáticas muy difíciles y complejas; pero el Señor no nos ha revelado soluciones, ni fórmulas para todos los tiempos; nos dio su mensaje y nos da su vida, nos habla también hoy por los signos de los tiempos y por nuestros hermanos, sobre todo los más necesitados... *Por esto me agrada que la CIRM se preocupe de que los religiosos busquen su puesto en la vida social y política de México. Es tarea ardua determinarlo, sobre todo en lo referente a la vida política y ahí está el reto de esta búsqueda necesaria. Todos debemos ser conciencia de que cuando se tiene un puesto importante o de influencia como es el de religioso en México, no puede haber actitudes apolíticas, porque tanto influye si actúa, como si no actúa y lo que interesa no es una cosa u otra, sino lo que es más de acuerdo con las responsabilidades que cada uno tenga ante el Señor, la Iglesia, su Instituto y el pueblo. Me agrada también, ver el empeño de la CIRM por una mayor inserción de los religiosos en la Iglesia local y en su pastoral local.* En toda acción eclesial, ni el obispo puede actuar sin su pueblo ni el pueblo sin su obispo [17].

[17] *Ibíd.*, Discurso de Mons. Mario Pío Gaspari, delegado apostólico en México. 27 de mayo de 1974. Las cursivas no pertenecen al original.

El discurso del Delegado Apostólico se ciñó a la ortodoxia vaticana, no obstante manifiesta un mayor conocimiento de la situación de la Iglesia en México y América. Es sintomático que desde el principio alabara la fortaleza de los regulares en el contexto hostil —aunque ya bastante más amigable en ese tiempo— del sistema político mexicano con relación a la Iglesia Católica. Un segundo aspecto es la definición de la agresividad como amor y compromiso, testimonio de los dos pontificados a cuya vera se realizó el concilio. El tercer aspecto es el énfasis en el signo de los tiempos como concepto que necesariamente debía ser aprehendido y practicado como interpretación de la realidad. En cuarto lugar, el papel de los religiosos en la sociedad y el contexto del país fue manejado por Gaspari como una opción *política*, es decir, la acción de los agentes pastorales no podía ser neutra, lo que equivalía a apoyar la acción política de los religiosos, incluso si esto significaba el cuestionamiento de las estructuras estatales y gubernamentales. De ahí la posibilidad institucional de contribuir en la construcción de un discurso democrático.

Monseñor Gaspari emitió un discurso de avanzada, de cuya recepción no se tiene constancia. Más que un discurso innovador parece ser un llamado a la insurgencia para posicionar al clero mexicano en un lugar prominente dentro de la sociedad civil. ¿Frente al Estado? Es plausible, porque en el fondo, el discurso sugiere con elegancia recuperar los espacios perdidos. Las palabras del padre de la Mora fueron más comedidas, con todo el sentido es semejante al del Delegado Apostólico.

> ¿Qué buscamos con el tema escogido: "El religioso ante la Situación Sociopolítica de México"? Buscamos una toma de conciencia más clara por parte de los religiosos y pistas de reflexión para la toma de decisiones en el hoy y en el aquí de México... Por otra parte se trata de decisiones-actos. Este mundo que seculariza y problematiza, nos exige una fe comprometida no únicamente una "ortodoxia" sino una "ortopraxia" que testimonie nuestro compromiso con el Señor y con el pueblo que tanto amó que se entregó a muerte por él. Nuestros compromisos y exigencias suponen y llaman a una continua conversión al Dios vivo que obra en la historia y nos compromete con ella, según nuestra realidad existencial. Por esto nos preocupa la situación sociopolítica que no consideramos separada, sino como parte de la historia en la que obra el Señor. En efecto. Creemos que el gran obstáculo de

este compromiso es la ausencia de verdadera y profunda experiencia de Dios... [18].

Este discurso sonaba ciertamente bastante más radical de lo que antes expresaban los religiosos, aunque sin duda, la mayor radicalidad provino de donde menos se pensó: de la Delegación Apostólica. Aun así, el documento más impactante que se dio a conocer en la IX Asamblea fue: *La responsabilidad social y política del religioso en México*, mismo que constituye el testimonio más fuerte del cambio político operado en la mentalidad de los religiosos, o mejor dicho, en la élite de los regulares. Por su importancia fundamental, lo cito íntegro a continuación:

> Introducción.
> Si aceptamos que México es el resultado de lo que hacemos y dejamos de hacer todos y cada uno de los mexicanos, y reconocemos a la patria como el escenario de nuestras acciones y omisiones como religiosos, es posible emprender las tareas de construcción del hogar común, sin ignorar los límites propios de nuestra vida y las deficiencias concretas en el ejercicio de la misión apostólica de servicio tenidas hasta ahora, sino con un franco propósito de corregir rutas desviadas de enmendar errores y de orientar conductas, con el fin de establecer condiciones de vida realmente dignas de los mexicanos de aquí y ahora y de preparar un México mejor para las generaciones venideras.
> Deseamos señalar la necesidad de una especie de salud mental en el afrontamiento de la múltiple e importante problemática social, económica y política de la Nación. Ni derrotismos pesimistas, que provocan culpabilidad angustiosa y desalientos estériles; ni nuevos triunfalismos ingenuos, que hacen posible la proliferación del pensamiento superficial y de la acción rápida e inmediata para cambios acelerados y a nivel global de una realidad extraordinariamente seria y compleja como es la nuestra.
> 1. El religioso, clérigo o laico, portador de un "don particular en la vida de la Iglesia", contribuye a la misión salvífica siendo "un símbolo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana", manifestando "ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo", testimoniando "la vida nueva y eterna conquistada

[18] *Ibíd.*, Discurso inaugural del P. Alfonso de la Mora. 27 de mayo de 1974.

por la redención de Cristo" y prefigurando "la futura resurrección y la gloria del reino celestial" (LG 44).

2. Su misión profética se realiza concretamente en un contexto histórico, cultural, social, económico y político determinado y se inscribe en una perspectiva liberadora integral del hombre y de todos los hombres hasta que se llegue a la manifestación perfecta del hombre nuevo según Cristo.

3. Ha sido precisamente el análisis de esta coyuntura latinoamericana tanto a nivel de las ciencias humanas, como de los aportes teológicos, lo que ha obligado a religiosos a redescubrir su misión eclesial dentro de la historia, en su vida, que, siendo un testimonio, por tanto, visible, es al mismo tiempo viva instancia crítica de las injusticias que se dan de hecho en dicha situación, ya que el religioso nunca podrá dejar de ser pregonero de una nueva sociedad, en la que los hombres se relacionan en amor, justicia y verdad.

Con referencia más explícita a la realidad mexicana y de un contexto eclesial, es urgente de nuestra parte el conocimiento, estudio y análisis de las amplias y variadas situaciones en que se encuentran nuestros compatriotas, sin afán alguno por parte de los religiosos (individuos, comunidades, órdenes y congregaciones) de manipulación o dominio; antes bien con el humilde y gozoso intento de servir a la comunidad nacional en la expresión propia de los valores del Reino, que queremos vivir y predicar.

4. *Dado que el servicio de la Iglesia y a la humanidad es inherente a la Vida religiosa, sus miembros se han cuestionado igualmente sobre la forma y sentido de este servicio, para que no sea instrumentalizado para un sistema injusto.* Muchos han renunciado a ciertas obras por considerarlas dentro de este esquema de servicio y han buscado la inserción más efectiva en los medios populares.

5. El cuestionamiento de la vida y de las obras ha traído concomitantemente la división de las comunidades y en el seno de las órdenes y congregaciones (algunos ignoran el conflicto; otros lo conocen parcialmente, y por último hay quienes lo conocen globalmente), de tal manera que la unidad se ha roto y ha surgido una pluralidad de criterios y de opciones.

6. Una visión estática de la vida religiosa es de hecho mantenedora de la situación que se nos presenta como injusta. Por lo contrario, una *visión dinámica-histórica* es la única que puede responder a las demandas de transformación.

7. *El número de religiosos (sacerdotes: 2.114) y de religiosas (23.008) en México constituye un factor importante para mantener el orden establecido o para transformarlo como verdadero agente de cambio.*

8. *La vida y la acción de los religiosos es inevitablemente una acción política en sentido amplio, ya que puede "hacer y exigir la verdad, la justicia, la unión y la responsabilidad de las relaciones"; o "practicar*

y alentar la corrupción, el ocultamiento de la verdad, el interés individualista, la cobardía y la opresión" (Obispos mexicanos, 18 de octubre de 1973, "El compromiso cristiano..." N. 92).

9. ¿Será suficiente la acción política del religioso en sentido amplio, o será igualmente necesaria una en sentido estricto? Para responder es necesario recordar los principios establecidos por el Vaticano II en lo referente a la vida religiosa. Ella no forma parte de la estructura jerárquica de la Iglesia (LG 44), y no es un estado intermedio entre el clero y el laicado (LG 43). Sus miembros de uno y otro estado la constituyen. De esto se deduce que las exigencias y los límites de sus funciones políticas estarán determinados *por su pertenencia a uno y otro* (al servicio de la Iglesia en su historia).

10. El religioso laico, *por lo tanto, no tiene sólo la posibilidad, sino incluso la* obligación de participar *en la acción política en sentido estricto; y esta participación estará dada por el* análisis científico *de la realidad y el* contacto constante con el pueblo, *sujetos a la acción crítica e iluminadora de su fe, que sin desconocer su valor, trasciende todo proyecto humano porque está fundada en la salvación plena y radical en Jesucristo.*

Lo anterior era un grito de guerra y de modo inequívoco sigue el sentido de la alocución inaugural de monseñor Gaspari. Los religiosos, por primera vez de manera explícita, se asumen como actores sociales y políticos en el seno de un contexto complejo, especialmente problemático para ellos y quizá convulso. El texto de forma inevitable aludía a las diferencias de visión, a quienes pretendían que la vida religiosa se mantuviera tal cual la habían conocido antes del *aggiornamiento* y quienes querían que el cambio acompasara el signo de los tiempos. Del texto se desprende que la opción real era la segunda. El signo de los tiempos llamaba a una participación política, en particular de los laicos, para romper las estructuras de opresión y pecado.

En este documento pueden observarse los rasgos distintivos de una acción sociopolítica propia:

1. Un constructo teórico de análisis de la realidad que sustentase el juicio y previo a la acción, siempre en conjunción con los desarrollos teológicos [19].

---

[19] Massardo, Jaime. "La recepción de Gramsci en America Latina: Cuestiones de orden teórico y político" [1].
Esta supuesta ciencia con la que terminó identificándose tautológicamente la cultura política de una buena parte de la izquierda latinoamericana, impidió,

2. La crítica de las estructuras de dominación política, evitando la identificación con el régimen y la eventual instrumentalización de la Iglesia por el poder político o económico (que en el México de la década de los setenta, uno ya implicaba lo otro).
3. Un marcado sentido de servicio integral, esto es, abarcaba más allá de los temas exclusivamente eclesiásticos, para incluir la dinámica sociopolítica. En este sentido, se habla de un aterrizaje concreto de la dimensión profética y salvífica del Evangelio en favor de los más necesitados. La concreción de este aspecto eran las misiones populares.

En suma, la misión del religioso, según lo expuesto por la junta directiva de la CIRM, no podía bajo ninguna circunstancia soslayar la dimensión política de la vida social y los regulares debían asumir las consecuencias de este involucramiento. El archivo nada dice acerca de las acciones concretas en materia política, lo que resulta natural si tomamos en cuenta que el contexto jurídico era bastante adverso a la movilización social por parte de religiosos, religiosas y clérigos de cualquier índole. Y sin embargo, la concientización política suele ser un arma excepcional para cuestionar al autoritarismo, sin suscitar de manera directa la movilización social violenta. En este periodo de 1960 a 1974, el cuestionamiento del autoritarismo se fue incubando en las instancias eclesiales. Después de 1968, esto es

---

además, advertir en su justo momento la importancia de los componentes historicistas que formaban parte de la llamada Teoría de la Dependencia [75] en su lucha contra el formalismo de la Teoría del Desarrollo, [76] o la proximidad ética y política que existía entre Antonio Gramsci y Ernesto Guevara [77] —y en general, entre Gramsci y la práctica política de buena parte de la izquierda revolucionaria— o valorar la lectura de Gramsci que se encontraba en los fundamentos mismos de la Teología de la Liberación, [78] la que al mismo tiempo, inspirándose en los trabajos de juventud de Marx, iba a encontrar en la filosofía de la *praxis* una visión del mundo que, apoyada en la historia latinoamericana y en las capacidades transformadoras de la actividad humana sensible, estaba en condiciones de asumir el papel de una guía de la acción política. Es justamente en la Teología de la Liberación donde podría incluso establecerse un momento bastante autónomo de la recepción de Gramsci en América Latina a partir de la estadía de Gustavo Gutiérrez en Roma en los años 1959-1960. [79] De vuelta al Perú, Gutiérrez abrirá su *Teología de la liberación* —texto central en su producción, destinado, además, a circular profusamente en América Latina—, [80] con una paráfrasis de Gramsci, que construye la imagen de que "todos los hombres son teólogos". Cf. Documento en línea: *International Gramsci Society Newsletter* Number 9 (March, 1999): electronic supplement 3.

claro en el ámbito latinoamericano y caribeño; en México, tendría que llegar el Jueves de Corpus [20] para que el antiautoritarismo verdaderamente se desbordara de la caja de Pandora que era la sociedad, incluida la Iglesia Católica.

En lo interno, el aspecto democrático tuvo sus avances en la IX Asamblea de la CIRM —principalmente por la crítica a la burocratización del equipo que acompañaba al presidente de la CIRM, Alfonso de la Mora, desde hacía siete años—, pero lo que aquí interesa destacar, en relación a lo expuesto en la Asamblea, son las limitantes que la junta directiva de la CIRM veía en la estructuración de una pastoral integral. El primer reto era la inserción de los religiosos en la pastoral local, vale decir la coordinación de regulares con las diócesis, y la liberación del pueblo de las estructuras de opresión:

> Finalmente el gran problema que tenemos que afrontar los religiosos y nuestros Institutos es el de la liberación de nuestro pueblo sumergido en la ignorancia, la superstición, el hambre, la desnudez y el desamparo. Nuestro pueblo marginado dentro del mismo México por la injusta estructura social, política y aún eclesiástica por la mala repartición de las facilidades y servicios de la iglesia.
> En todos los campos encontramos la gran interrogante que espera nuestra respuesta clara y de compromiso. Este interrogante es el que determinó el tema de la presente Asamblea y esperamos sea el comienzo de una nueva conciencia y vida de la CIRM [21].

Más adelante se muestra una autocrítica como religiosos, pero de igual modo se infiere del texto la necesidad de contar con una visión "técnica" de los problemas socioeconómicos del país para poder actuar sobre la realidad y transformarla. No obstante, ese proceso necesariamente pasaba por el ajuste de las órdenes y

[20] Aguilar Camín, Héctor y Lorenzo Meyer (1989). *A la sombra de la revolución mexicana.* México D. F., Cal y Arena, p. 248. "El momento de mayor credibilidad de la Apertura Democrática fue la noche del 10 de junio de 1971. La tarde de ese día, un grupo paramilitar organizado en secreto por una dependencia oficial disolvió a garrotazos y a tiros, con metralletas y armas de alto poder, una manifestación estudiantil en la Ciudad de México. El presidente Echeverría prometió por la televisión que los culpables serían castigados. Las palabras del poder público parecieron coincidir entonces enérgicamente con sus acciones".
[21] AJDNCIRM, Asamblea Nacional 1974, Informe anual de las actividades del Presidente Nacional de la CIRM ante la IX Asamblea – Mayo 1974, pp. 4s.

congregaciones a las condiciones de ese momento, incluida una mayor libertad para sus súbditos... aunque suene contradictorio. Implicaba además que los religiosos asumieran en toda su dimensión —y por supuesto, con todo el compromiso— su calidad de miembros de institutos de vida consagrada:

> La complejidad de las urgencias actuales de nuestra realidad mexicana y local, nos urge a reinterpretar el carisma institucional, para que sea una respuesta actual del evangelio, tal como lo intentaron los fundadores. De otra manera, nos será difícil participar eclesialmente en la pastoral general. Lamentablemente nos encontramos casos de Congregaciones, muy bien organizadas y hasta poderosas que se preocupan poco por ayudar a otras muy necesitadas.
> Estamos de acuerdo en la urgente necesidad que tiene nuestro pueblo de liberarse, pero queremos señalar que antes necesitamos una correcta ubicación frente a las realidades socio-políticas, y una primera liberación dentro de algunas congregaciones, pocas afortunadamente, que aún impiden el crecimiento de los miembros. Además, hay otros que al querer liberar, olvidan su propia identidad de religiosos y así en ocasiones, comprometen torpemente a su Congregación y a la Iglesia [22].

La última parte del párrafo, que menciona a quienes habían comprometido "torpemente" a la Iglesia, sin lugar a dudas hace referencia al incidente de las religiosas Tijerina y Darré (Uribe Moreno, 2003: 349-361) en cuanto a su relación con el Movimiento de Cristianos por el Socialismo. Sin embargo, también aquí hay que ubicar el contexto: apenas ocho meses antes se había producido el golpe de Estado en Chile y como fuera, la incursión directa de los religiosos en política parecía no muy recomendable.

La responsabilidad social y política del religioso en México de mayo de 1974, depende sin lugar a dudas del documento *El compromiso cristiano ante las opciones políticas y sociales*, editado por la Conferencia Episcopal (CEM) en 1973, por lo que puede concluirse que, a pesar de las diferencias, la acción programática en términos sociopolíticos de la CIRM está en función de las directrices de la CEM. En *La responsabilidad social y política del religioso en México*, si bien la palabra democracia no se menciona,

[22] *Ídem.*

está en el aire; el desafío es claro: el compromiso del religioso implicaba una dimensión política. Y el paso siguiente era conseguir una auténtica libertad religiosa. Pero ese paso llevaba en sí la consigna de la liberación de las "estructuras de pecado", aunque de una forma menos radical que en los países con regímenes autoritarios.

Del análisis del archivo de la CIRM se desprende que la idea de la necesidad de un cambio político cristalizaba en la formación de los agentes pastorales, y esto tiene que ver con las lecturas de los religiosos, incluidas las de origen pontificio, como los documentos conciliares, la constitución *Gaudium et spes* y el decreto *Perfectae caritatis*, los textos provenientes de la CLAR y del CELAM. Asimismo se deduce un acercamiento paulatino a distintas escuelas de pensamiento social y político. Es posible que algunos religiosos y pocas, aunque de seguro las hubo, religiosas, conocieran el marxismo revisionista gramsciano a través de los textos del teólogo Gustavo Gutiérrez, por lo menos, y que las ideas del politólogo italiano hubiesen informado de modo indirecto su discurso. Lo que es seguro es que conocían de primera mano el pensamiento demócrata cristiano de personajes ligados al partido Acción Nacional (PAN) y seguramente conocían a personajes de la izquierda vinculados al obispo Sergio Méndez Arceo, si bien con la salvedad de que en algunos casos los vínculos fueran de tipo personal y no institucionales.

Una de las razones para que el clero regular pudiese hablar con tranquilidad en sus asambleas de temas políticos, lo que según la ley estaba prohibido, fue un factor completamente externo: durante el periodo analizado, el régimen comenzaba a tener un cierto déficit de legitimidad y prefirió pasar por alto las cada vez más fuertes críticas del clero. Nadie quería una nueva cristiada y era políticamente más sano asumir que la Iglesia, como grupo de presión, tenía peso y podía resultar peligrosa.

Para finalizar, es posible sostener que la CIRM vivió un "salto cuántico" en 1974, pues de una lejanía con respecto a los temas sociales desde su fundación, en ese año pasó a favorecer el compromiso con las causas populares y presentó un abierto cuestionamiento al autoritarismo de las estructuras sociales económicas y políticas. Además, cabe decir, aunque no es el propósito de este ensayo, que justo desde 1974 es cuando se empieza a observar el fortalecimiento de la participación de las religiosas en las tareas de la CIRM en términos de mayor igualdad con respecto a los varones.

Este "salto cuántico" coincide con los prolegómenos de la lucha por la democratización que precedieron a la reforma política de 1977, la cual abrió el espectro partidario y sentó las bases para la pluralidad que derivó en la alternancia política en el año 2000. En este sentido, puede suponerse una influencia recíproca de la sociedad en los religiosos y de éstos en determinados grupos sociales. No en balde los institutos de vida consagrada se vincularon con la oposición de derecha a través de las escuelas católicas —un ejemplo de ello fue el intelectual orgánico del PAN, Carlos Castillo Peraza, quien fuera dirigente del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos en México— y con la oposición de izquierda. El grupo ligado a la izquierda surge precisamente en esos años y se vio nutrido de exreligiosos. Ejemplo de ello es Teodoro Palomino, quien fue salesiano y más tarde dirigente de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación y líder de izquierda [23].

Quizá este discurso antiautoritario fue justamente el motivo de que los regulares no participaran del diálogo eclesial con el Gobierno durante la coyuntura de cambios constitucionales entre 1989 y 1991, si bien ello amerita una investigación ulterior.

Fuentes

Fuentes documentales

Archivo de la Junta Directiva de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (AJDNCIRM)

- Actas Junta Directiva Nacional, 1972-1975 [24]
- Asamblea General 1974

Fuentes bibliográficas

Benlloch Poveda, Antonio (dir.) (1993). *Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones. Valencia, EDICEP.

Borges, Pedro (1992). *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid, Ed. MAPFRE-Fundación MAPFRE (Col. MAPFRE, 1492).

---

[23] Habría que profundizar en un estudio sobre las cohortes políticas, al estilo de Peter H. Smith y de Roderic Ai Camp, para conocer en profundidad la influencia de los institutos de vida consagrada en la clase política a través de la educación, lo que intuyo debe ser más de lo que supuestamente podría suceder en un país donde se ha hecho de la educación laica un dogma.

[24] El título correcto es Actas Junta Directiva Nacional, Nov. 1972- Jul. 1975, sin embargo, el tomo contiene las actas desde enero de 1972 hasta mayo de 1975.

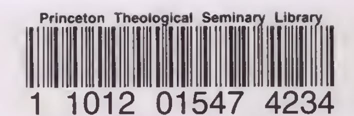
Ceballos, Manuel (1992). "El sindicalismo católico en México, 1919-1931", en: *Lecturas de historia mexicana, Iglesia y religiosidad*. México D. F., El Colegio de México, pp. 216-253.
D'Antonio, William V. y Frederick B. Pike (dirs.) (1997). *Religión, revolución y reforma. Nuevas formas de transformación en América Latina*. Barcelona, Herder.
García, Jesús (1993). "La Iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla", en: Puente Lutteroth, María Alicia (comp.). *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*. México D. F., Jus–CEHILA.
Gutiérrez Casillas, José (1993). *Historia de la Iglesia en México*. México D. F., Porrúa.
Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano (Memoria del encuentro celebrado en Santiago de Chile del 23 al 30 de abril de 1972). Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1973.
Mainwaring, Scott et Wilde, Alexander (editors) (1989). *The Progressive Church in Latin America*. Indiana, University of Notre Dame Press.
Meyer, Jean (1990). *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México D. F., Vuelta.
Orlandis, José (1998). *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid, Palabra.
Ramos Gómez-Pérez, Luis (1997). "Los religiosos y la acción social en México 1960-90", en: *Eslabones* (México) No. 14.
Sartori, Giovanni (1991). *¿Qué es la democracia?* México D. F., Siglo XXI-IFE.
Rico, Hernán y Mónica Uribe (1994). "Análisis de la relación Iglesia católica-Estado mexicano durante el periodo presidencial de Carlos Salinas de Gortari 1988-1992". México, UIA (Tesis de licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública).
Torres Septién, Valentina (1997). *La educación privada en México (1906-1976)*. México D. F., COLMEX-UIA.
Uribe Moreno, Mónica (2003). "La vida consagrada en el México contemporáneo. La Conferencia de Institutos religiosos de México (CIRM) y la construcción del discurso democrático, 1959-1978". México, UIA (Tesis de maestría en Historia).

Fuentes hemerográficas

Boletín CIRM (México), varios números (1960-1970).
Boletín CLAR (Colombia), varios números (1963-1972).

Documentos

O'Donnell, Guillermo (1992). *On the State, Various Crises and Problematic Democratizations*. Helen Kellog Institute for International Studies, Notre Dame, (Preliminary Draft).



Impreso en
Lara Segura & Asoc
2255-0816



El presente volumen contiene un conjunto de trabajos desarrollados bajo el impulso reflexivo de la CEHILA, el cual se inscribe dentro de la llamada "Historia Cultural", perspectiva de análisis historiográfico que *"partiendo del estudio de las expresiones sociales y culturales que se desarrollan en las sociedades, emprende un trabajo pluridisciplinario para llegar al entendimiento de procesos que están inscritos no sólo en la larga duración de los pueblos sino en los imaginarios que éstos tienen de sí mismos"* (R. Chartier).

Perspectiva de estudios en la que convergen diversas disciplinas como la historia, la etnohistoria, la antropología, la sociología de las culturas y la arqueología, entre otras; convergencia a la que cada una aporta su variedad de técnicas de análisis y aproximaciones metodológicas. Este esfuerzo reflexivo de amplio espectro nos permite entender no solamente la lógica de los procesos culturales sino las culturas que construyeron dichos procesos, y por supuesto, entender las múltiples formas de manifestación de lo religioso y del cristianismo en el devenir histórico cultural de América Latina y el Caribe.